

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

MÉMOIRE PRÉSENTÉ À
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN ÉTUDES QUÉBÉCOISES

PAR
FELIPE ANTAYA

PIERRE VALLIÈRES OU LE DANGER D'OCCULTER LE PASSÉ

FÉVRIER 2011

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

RÉSUMÉ

L'objectif principal de la recherche est de situer le parcours personnel de Pierre Vallières dans les mouvements sociaux québécois des années 1950 à 1990 et aussi situer son analyse de la société québécoise dans la production idéologique de son temps.

Pierre Vallières, ce penseur québécois né en 1938 d'un père ouvrier et d'une mère au foyer, a suivi un parcours sinueux. D'ailleurs, il se veut un représentant à la fois typique et atypique de la gauche québécoise de son époque. Par ses écrits, il a contribué avec toute la jeunesse de gauche, voire la plus grande partie de la jeunesse des années 1960 et 1970, à rejeter l'Église institution, pilier de la société québécoise traditionnelle. Également, il avait la profonde conviction, comme bien d'autres jeunes de l'époque, qu'une révolution indépendantiste et/ou socialiste allait assurer la libération, l'autonomie et le développement de la société québécoise, qui allait désormais s'établir à partir de nouvelles bases. En ce sens, son parcours est bien typique de celui de ses contemporains. Toutefois, avec la crise économique des années 1980, est apparue la désagrégation du lien social résultant d'un État tourné davantage vers les solutions néolibérales. Cette situation sociale d'ensemble a coïncidé, pour Pierre Vallières, avec une réflexion renouvelée, nourrie par une appropriation de la spiritualité franciscaine, sur les moyens de parvenir à un changement social durable et profond susceptible de renforcer les liens sociaux et de tisser une vie communautaire plus serrée. C'est à ce moment qu'il effectue un retour à Dieu ; il le

redécouvre sous une nouvelle forme qu'il ne l'avait fait, dans sa jeunesse, lors des années 1960. Il perçoit le christianisme non plus comme étendard d'une Église institution de pouvoir, mais comme ferment d'un authentique désir et élan de fraternité humaine. En cela, Vallières devient atypique de sa génération. Par ailleurs, l'analyse de Vallières, à cet égard emblématique du peuple québécois, permet de constater qu'un rapport hostile et honteux à son passé et à soi-même perturbe de telle sorte le sens de l'identité personnelle et collective qu'il empêche de bâtir un avenir libérateur. En grande partie, Vallières a eu de la difficulté à donner une direction rectiligne à sa vie et à se projeter vers un avenir reluisant. Particulièrement, car il a eu de la difficulté à assumer son histoire et à considérer de manière positive l'héritage traditionnel canadien-français. Sans ancrages, il a, à plusieurs reprises, tenté de se libérer ou de libérer la société québécoise en rejetant son passé. Du coup, il s'est inscrit auprès de différents groupes sociaux, qui avaient parfois des visions opposées, afin de favoriser des moyens personnels ou collectifs de libération. En fait, il a trouvé sa véritable voie de libération lorsqu'il s'est réconcilié avec son passé et les éléments de sa culture cléricale et canadienne-française. À ce moment, il renoue avec le christianisme, d'une manière renouvelée grâce au franciscanisme, et une paix intérieure l'habite enfin. Dès lors, il s'appuie sur de solides bases pour libérer les siens.

REMERCIEMENTS

J'en témoigne désormais, le mémoire de maîtrise représente une des expériences les plus difficiles de ma vie, mais tout de même, ma plus grande réalisation à ce jour. D'ailleurs, nombreuses sont les personnes qui méritent d'être remerciées pour cet aboutissement. À commencer par tous mes collègues et professeurs du cours de séminaire avec qui j'ai pu partager mes hypothèses et mes interrogations de recherches et qui ont su m'aiguiller adéquatement. Aussi, je dois absolument remercier mes ami(e)s, proches, qui se reconnaîtront sans aucun doute, avec qui j'ai pu partager les moments plus difficiles d'angoisse, de confusion, ou même les périodes plus joyeuses qui nous unissaient à un moment ou un autre. Bref, lors de ces discussions de corridor, sur le balcon ou à la «Chasse», j'ai pu reconnaître de véritables ami(e)s et confidents. Je dois absolument remercier Anick, pour sa joie de vivre et son support psychologique. Lors des épisodes de découragements, elle a su me faire garder le moral. Par ailleurs, je ne peux oublier l'apport de Serge Cantin, avec qui j'ai débuté mes recherches, dans la réalisation de ce travail. Mais aussi et surtout, je ne peux passer sous silence le soutien de Lucia Ferretti, qui a rendu possible la conclusion et l'aboutissement de cet ouvrage. Son dévouement, sa présence, son support et plus encore font que je lui serai reconnaissant à jamais.

TABLE DES MATIÈRES

	Page
RÉSUMÉ -----	ii
REMERCIEMENTS -----	iv
TABLE DES MATIÈRES -----	v
INTRODUCTION -----	1
CHAPITRE 1 – PROBLÉMATIQUES, HYPOTHÈSES ET SOURCES ---	5
1. Pierre Vallières : Un objet d'étude pertinent -----	5
2. Bilan historiographique -----	6
2.1 Pierre Vallières -----	6
2.2 Mouvements sociaux -----	10
2.2.1 Colonialisme et indépendance -----	10
2.2.2 Gauche québécoise -----	15
2.3 Rapport à l'histoire -----	20
3. Les sources -----	24
4. Conclusion -----	27
CHAPITRE 2 – UNE PROFONDE ET DOULOUREUSE RECHERCHE	28
1. Une jeunesse au mitan du siècle -----	28
2. L'engagement -----	38
2.1 Partir pour mieux revenir -----	38
2.2 De la Crise d'octobre à <i>L'urgence de choisir</i> -----	43
3. Il faut que ça change -----	49
3.1 La frustration comme moteur-----	52
3.2 Retour à Dieu -----	58

3.3 Les années « folles »-----	62
4. Conclusion -----	66
 CHAPITRE 3 – LES VOIES DE LA LIBÉRATION -----	67
1. Connaître le passé afin de s'en libérer : l'histoire recomposée comme élan vers l'émancipation sociale et nationale -----	68
1.1 Une histoire si misérable ?-----	69
1.2 Une identité faussée-----	76
2. Faire advenir l'avenir : dessiner les contours de l'utopie -----	80
2.1 Définition de l'utopie et le Québec -----	80
2.2 Vallières et l'utopie -----	83
3. Et si la libération collective commençait par la libération personnelle ? Du rejet de l'Église au retour à la foi -----	88
4. Conclusion -----	91
 CONCLUSION -----	95
 BIBLIOGRAPHIE -----	100

INTRODUCTION

Né à Montréal en 1938, Pierre Vallières a vécu sa jeunesse à l'époque de la Révolution tranquille. Il en a épousé les aspirations. Il a partagé avec sa génération une lecture du passé récent du Québec comme étant une période de « Grande Noirceur » au cours de laquelle les classes populaires et ouvrières du Québec avaient été dominées et exploitées par la bourgeoisie d'affaires anglophone avec la complicité d'une petite-bourgeoisie canadienne-française sans conscience nationale ni sociale et d'un clergé autoritaire. Il a projeté cette lecture du Québec de son enfance sur l'ensemble de l'histoire nationale et a présenté celle-ci comme le récit d'une longue domination entrecoupée ici et là de quelques sursauts populaires de révolte, vite et violemment réprimés. Il a voulu faire des années 1960 et 1970 celles d'une rupture avec ce passé à rejeter, celles aussi d'un monde plus juste à créer. En cela, Pierre Vallières peut être considéré comme l'archétype d'une certaine jeunesse de gauche de cette époque. Mais plus révolté et peut-être plus sincère que bien d'autres de ces jeunes engagés, il a choisi sa carrière : militant ; et en a payé le prix, la prison. Profondément marqué par le message fondamental du catholicisme, qui est un appel à la justice pour et avec les pauvres au nom d'une reconnaissance de fraternité universelle, il est resté toute sa vie en dialogue tourmenté avec la religion de ses ancêtres, de ses parents, la sienne propre. En cela aussi, il se distingue d'une partie de sa génération : car si, comme elle, il a toujours refusé d'accorder quelque crédit que ce soit au rôle de l'Église catholique dans la préservation de la nation canadienne-française ni quelque valeur aux vertus d'obéissance et de résignation qu'il l'accuse d'avoir véhiculées

constamment, il n'a pu rompre totalement avec la foi et l'a même redécouverte avec force dans la dernière partie de sa vie. Nous proposons, dans ce mémoire, d'étudier le cheminement de Pierre Vallières sous ce double angle : représentant à la fois typique et atypique de la gauche québécoise des années 1960 et 1970. Plus globalement, à travers Pierre Vallières, c'est la question du rapport du Québec d'après 1960 à son histoire d'avant la Révolution tranquille que nous voudrions poser.

Pierre Vallières a grandi dans le quartier populaire et ouvrier des Usines Angus, à Montréal, où la misère était au rendez-vous. Cela l'a profondément marqué et on le constate clairement à la lecture ses deux autobiographies, *Nègres blancs d'Amérique*¹ et *Les héritiers de Papineau*². Sous la couleur marxiste dont elles sont teintées, on sent bien le malaise réel et profond qu'y exprime l'auteur. En fait, Vallières ne peut accepter qu'une minorité vive dans la paix et l'abondance et puisse contraindre l'immense majorité à vivre dans une pauvreté faite d'exploitation, de manque et d'insécurité. Ces deux ouvrages, comme l'ensemble de sa production, témoignent de son désir de se libérer, lui et les siens, de cette situation, et au moins autant de ce qu'il considère comme leur culture de soumission. Pour autant, Vallières n'a pas toujours préconisé la même voie vers l'émancipation, sa recherche oscillant sans cesse entre deux pôles : un pôle politique et un pôle spirituel. Cet écartèlement a d'ailleurs suscité bien des tensions en lui. Vallières a cru aux vertus de l'existentialisme et du personnalisme, tout comme il a travaillé activement à promouvoir le socialisme, l'indépendance et les mouvements de la contre-culture, pour finalement faire complètement sienne la spiritualité franciscaine quelques années avant sa

¹ Pierre Vallières, *Nègres blancs d'Amérique*, Montréal, VLB, 1969, 402 pages.

² Pierre Vallières, *Les héritiers de Papineau*, Montréal, Québec/Amérique, 1986, 281 pages.

mort, survenue en 1998. Par ailleurs, les moyens de libération qu'il a prônés pour atteindre des idéaux comme l'indépendance ou le socialisme ont varié. Felquiste engagé, dans les années 1960, à réaliser la révolution dans la violence, il modère par la suite ses positions et milite en faveur d'une révolution démocratique, et d'une voie politique qui passe par le Parti Québécois. Après réflexion, il révisé à nouveau son point de vue, bien qu'ultimement son objectif demeure le même. Puis, à partir des années 1980, il en vient à souhaiter une révolution intérieure en chaque individu plutôt qu'une révolution sociale et politique collective. Il fait alors la promotion des mouvements communautaires plutôt que des mouvements politiques, les premiers lui apparaissant plus susceptibles de tisser du lien social dans un Québec vu comme de plus en plus atomisé. Par ses actions au cours des années 1980, Vallières cherche à montrer aux Québécois, à chacun d'eux, la voie d'une façon alternative de vivre pour qu'ils cessent de laisser guider leur vie par les élites de l'économie, de la culture, de la politique, de la religion et qu'ils se prennent en main. Le militant en vient à croire que lorsque chacun vivra de façon authentique, un changement social pourra enfin se produire au Québec.

Dans ce mémoire, nous chercherons à situer le parcours personnel de Pierre Vallières dans les mouvements sociaux québécois des années 1950 à 1990 ; à situer aussi son analyse de la société québécoise. Pour y parvenir, nous tenterons de savoir comment les représentations du passé que se donnent un individu et un peuple influencent leur manière d'être dans le présent et leur capacité de se projeter dans l'avenir. Nous soumettons l'hypothèse que l'étude du cas Vallières permet de constater que son rapport hostile et honteux à son passé et à soi-même a pu perturber son sens de l'identité personnelle et collective.

Pour vérifier cette hypothèse, nous avons découpé notre mémoire en trois chapitres. Le premier sera consacré à la présentation de l'objet de recherche, à l'élaboration de la problématique, à la présentation de la littérature savante pertinente et des sources ainsi qu'à la méthodologie de recherche. Dans le chapitre deux, plus factuel, nous avons retracé le parcours de Pierre Vallières, de son enfance à sa mort. Divisé en trois parties, ce chapitre présente d'abord les origines, le milieu et la famille du militant. Puis, nous avons été attentifs à son cheminement idéologique depuis les années 1960 à sa mort en révélant, dans la deuxième section, l'engagement de Vallières. Enfin, dans la troisième section, nous serons attentifs au mouvement par lequel, imperceptiblement, mais décisivement, Vallières se place dans un chemin qui le mène à la fois vers la conversion personnelle et un appel à la conversion intérieure individuelle de chacun comme moteur de changement social.

Analytique, le chapitre trois est également divisé en trois parties. Nous y proposons d'abord une interprétation du rapport que Vallières a entretenu à son passé et à celui de la société québécoise ; puis, nous cherchons à montrer que Vallières a tenté de rompre avec les éléments constituant son passé en fuyant dans l'utopie ; enfin, nous étudions comment Vallières a renoué avec la religion catholique, ce qui distingue ce militant d'une partie de la gauche québécoise à laquelle il s'est et a été identifié, gauche qui a rejeté l'héritage religieux de la société québécoise.

En guise de conclusion, nous reprendrons notre interrogation de départ sur le parcours de Vallières comme témoin du malaise identitaire de la société québécoise.

CHAPITRE 1

Problématique, hypothèses et sources

1. PIERRE VALLIÈRES : UN OBJET D'ÉTUDE PERTINENT

Pierre Vallières a longtemps été une figure importante du Québec, mais à en juger par les témoignages posthumes qu'il a suscités, il ne reste que le titre de son œuvre la plus marquante, *Nègres blancs d'Amérique*, dans la mémoire populaire des Québécois. Dans ce mémoire, nous ambitionnons de faire connaître ce militant au-delà de son célèbre ouvrage, en étudiant son parcours d'intellectuel engagé. Marqué par son milieu d'origine pour lequel il éprouve une profonde empathie, analysant la place des classes populaires canadiennes-françaises dans l'histoire comme ayant toujours été celle de victimes exploitées et trompées, y compris par les élites culturelles, économiques et religieuses issues des rangs de la nation, Vallières veut faire jouer au récit historique le rôle d'allumeur de révolte et d'élan vers la libération collective. En ce sens, il rejoint plusieurs autres jeunes intellectuels de gauche de son époque. Cependant, il se distingue de ces derniers au moins par un aspect important. En effet, malgré son violent rejet de l'Église institution, à qui il ne pardonne pas d'avoir été, selon lui, un pouvoir parmi les pouvoirs et d'avoir à sa manière contribué à la perpétuation de l'asservissement des classes populaires canadiennes-françaises, Vallières n'a jamais cessé d'éprouver un profond attrait pour les valeurs évangéliques. Ce n'est que lorsqu'il réussira enfin à se réconcilier personnellement avec cet aspect de la culture historique du peuple canadien-français qu'il trouvera, dans la dernière partie de sa vie, une

sérénité qui lui avait manqué jusque-là. Notre mémoire se veut donc avant tout une réflexion sur l'influence des représentations du passé conçues par Vallières sur son cheminement, qui a oscillé pendant au moins trois décennies entre un idéal de libération collective et une quête douloureuse d'équilibre personnel.

Dans ce chapitre, nous présentons les sources sur lesquelles nous fonderons notre étude. Mais auparavant, nous faisons le point sur les études ayant été conduites à ce jour sur Pierre Vallières ; grâce à l'historiographie, nous situons aussi son parcours dans l'ensemble des mouvements sociaux de gauche des années 1960 et 1970 ; enfin, nous faisons connaître quelques réflexions philosophiques, psychologiques et politiques d'auteurs marquants qui ont interrogé les conséquences dans le présent du rapport qu'une société entretient avec son passé.

2. BILAN HISTORIOGRAPHIQUE

2.1. Pierre Vallières

Divers ouvrages permettent de bien cerner le personnage qu'a été Pierre Vallières. L'anthologie proposée par Jacques Jourdain et Mélanie Mailhot, par exemple, qui s'intitule *Paroles d'un nègre blanc*³, collige des articles de journaux et de revues ainsi que des lettres de Vallières entre les années 1950 et sa mort, survenue en 1998. Selon ces auteurs, qui prennent soin de situer le contexte social général dans lequel tous ces textes ont été écrits, l'indignation contre l'ordre établi et l'autorité ainsi que son désir de secouer l'inaction du peuple québécois auraient guidé les actions et les choix idéologiques de Pierre Vallières

³ Jacques Jourdain et Mélanie Mailhot, *Paroles d'un nègre blanc*, Montréal, VLB, 2002, 284 pages.

durant toute sa vie.

Constantin Baillargeon s'intéresse quant à lui au cheminement spirituel du révolutionnaire⁴. En se basant sur certains écrits du militant, particulièrement *Nègres blancs d'Amérique*, ainsi que sur quelques lettres échangées avec lui, Baillargeon soutient que Vallières a toujours été un croyant dans l'âme. Ses épisodes révolutionnaires n'auraient été, selon ce religieux franciscain, que des écarts de conduite au milieu d'une vie balisée d'une part par l'enseignement reçu au collège par le jeune Pierre dans les années 1950 et, d'autre part, par le renouveau spirituel que connaît Vallières à partir des années 1980. Cette analyse de Baillargeon nous apparaît intéressante dans la mesure où elle souligne un des aspects atypiques de la personnalité de Vallières au sein de la gauche québécoise : même dans les époques où il a le plus critiqué le rôle qu'a joué l'Église catholique dans l'histoire du Canada français et où il s'est éloigné de la foi, il semblerait que la culture catholique, et particulièrement la spiritualité franciscaine, ait continué de manière au moins sous-jacente d'informer sa lecture de la société québécoise, ses valeurs et ses engagements. Le point faible de l'analyse de Baillargeon est cependant qu'il n'a recours à aucune source primaire pour situer le parcours de Pierre Vallières durant la décennie 1970.

Les autres études consacrées à Pierre Vallières sont moins biographiques. Elles portent sur des thèmes plus ciblés. Ivan Carel, par exemple, analyse et documente comment Vallières, « l'écorché vif », est devenu un révolutionnaire de premier ordre qui clamait haut

⁴ Constantin Baillargeon, *Pierre Vallières vu par son professeur de philosophie*, Montréal, Mediaspaul, 2002, 127 pages.

et fort sa servitude et son désir de s'en libérer⁵. Carel analyse *Nègres blancs d'Amérique* comme un cri du cœur, un appel adressé aux Québécois pour qu'ils se libèrent de leur soumission aux classes dirigeantes ; cette première autobiographie de Vallières cristalliserait la pensée de la nouvelle gauche de l'époque, celle d'une jeunesse québécoise formée d'indépendantistes et de socialistes. Comme le note l'auteur, l'influence de *Cité libre*, tout comme celle des penseurs de la décolonisation et des marxistes est très présente dans cet ouvrage, ce qui, dans le contexte culturel et social des années 1960, a pu contribuer à lui assurer un succès mondial. Enfin, Carel dresse un certain parallèle entre Vallières et d'autres écorchés comme Malcom X ou Ernesto « Che » Guevara, car ces derniers auraient également entretenu un rapport hostile à leur passé, celui de peuples opprimés, et ils ont tenté de remédier à leur situation précaire. Sean Mills fait du reste une analyse assez semblable à celle de Carel⁶. Il souligne l'influence sur Vallières des penseurs notoires de l'émancipation dans les années 1960 : les intellectuels de la décolonisation de l'Afrique, ceux des mouvements de gauche, les penseurs de la solidarité internationale, les intellectuels des mouvements noirs américains, tous ont lutté à cette époque contre l'oppression nationale et culturelle. C'est aussi sous leur influence que Vallières aurait été poussé à entreprendre un combat pour créer un nouvel humanisme. D'ailleurs, Mills note que les intellectuels québécois comme Vallières se distinguent parce qu'ils croyaient former « *an important part of a larger global struggle of resistance and rebellion, one which had its origins and found its most dramatic expression in the Third World and the political*

⁵ Ivan Carel, « Pierre Vallières », dans Robert Comeau, Charles-Philippe Courtois et Denis Monière, *Histoire intellectuelle de l'indépendantisme québécois*, Tome I, Montréal, VLB, 2010, p. 242-255.

⁶ Sean W. Mills, « *Nègres blancs d'Amérique : Internationalizing Resistance* », *The Empire Within: Montreal, the Sixties, and the Forging of a Radical Imagination*, Thèse de Ph. D. (Histoire), Kingston, Queen University, 2007, p. 126-174.

struggles of American Blacks⁷ ». Comme Carel, Mills compare Vallières à Malcom X car tous deux, dit-il, ont su attirer l'attention du monde sur la situation raciale ou nationale qu'ils dénonçaient.

Enfin, deux autres productions, mineures et peu sympathiques à Vallières, sont à recenser. Ann Charney⁸ s'intéresse à la transition idéologique du militant lors de son passage du FLQ au Parti québécois au début des années 1970. Elle essaie de démystifier le héros populaire qu'a été Vallières et considère que, lors de sa transition, il a laissé à eux-mêmes tous ses partisans dont plusieurs ne lui auraient pas pardonné. De son côté, Robert Major⁹ analyse le style d'écriture de Vallières de façon incisive pour la période des années 1960. En plus de considérer son style comme simple, Major est d'avis que « la perception de l'histoire de Vallières est celle de certains milieux de gauche de l'époque, cherchant à dépasser la vision nationaliste axée sur le traumatisme de la conquête¹⁰ ». En plusieurs occasions, ses écrits seraient d'ailleurs des paraphrases ou du plagiat de Mounier¹¹.

En somme, ces six productions méritent notre attention, car, sous différents angles, elles cernent le personnage qu'a été Pierre Vallières, proposent de lui des lectures contrastées, et permettent de mieux comprendre son parcours et ses idées. D'ailleurs, bien que personne ne semble avoir étudié le personnage sous l'angle que nous adoptons ici, leurs

⁷ *Ibid.*, p.129.

⁸ Ann Charney, « Pierre Vallières, la métamorphose d'un nègre blanc », dans Ann Charney, *Héros inconfortables*, Montréal, Stanké, 1996, p. 40-63.

⁹ Robert Major, « Pierre Vallières, essayiste », dans Paul Wyczynski, dir., *L'essai et la prose d'idées au Québec : naissance et évolution d'un discours d'ici, recherche et érudition, forces de la pensée et de l'imaginaire, bibliographie*, Montréal, Fides, 1985, p.745-759.

¹⁰ *Ibid.*, p. 749.

¹¹ *Ibid.*, p. 747.

interprétations nous aideront à vérifier notre hypothèse.

2.2 Mouvements sociaux

Le parcours de Vallières ne peut se comprendre qu'en replaçant le militant et l'intellectuel qu'il fut dans les mouvements sociaux de son époque ; et son analyse de la société québécoise dans la production idéologique de son temps. Figure d'une gauche québécoise qui s'est forgée dans les années 1960 au contact d'une réflexion sur le colonialisme et le nationalisme, ce sont ces mouvements qui nous intéresseront ici au premier chef.

2.2.1 Colonialisme et indépendantisme

Il n'est que de lire quelques pages de *Parti pris*, revue à laquelle Pierre Vallières a participé, pour réaliser à quel point le colonialisme et l'indépendantisme ont été des objets de réflexion pour la gauche québécoise des années 1960.

Pour les auteurs Papa Dramé et Magali Deleuze¹², le mouvement de décolonisation, en Afrique notamment, s'est voulu le point de départ de la création d'un monde nouveau, autonome et indépendant. Selon eux, les théories anti-colonialistes auraient eu des échos au Québec dans les années 1960 en raison du nombre grandissant d'intellectuels alors à la recherche de modèles applicables à la situation québécoise, qu'ils analysaient justement comme une situation coloniale. Certains intellectuels d'ici auraient alors développé des

¹² Papa Dramé et Magali Deleuze, « Les idées phares du processus de décolonisation et le Québec », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 15, no 1, automne 2006, p. 109-129.

idéaux comme l'affirmation d'une fierté culturelle et des revendications d'émancipation, passives ou violentes. D'autant plus critiques de telles positions qu'elles n'ont finalement pas conduit à l'indépendance du Québec, Dramé et Deleuze estiment que

la rhétorique officielle, "révolutionnaire" ou "modérée", inspirée des doctrines du socialisme, du capitalisme ou du marxisme-léninisme servit même dans de trop nombreux états à masquer les déceptions d'une certaine réalité politique trop lente à se mouvoir ou la déformation de cette réalité. Un effort pour détourner l'attention des failles et des échecs¹³.

Nous ne nous aventurerons pas sur ce terrain, mais nous contenterons de constater que Vallières a analysé lui aussi la situation du Québec avec la grille des penseurs de la décolonisation.

À l'instar de Vallières, un autre des militants québécois ayant été inspiré par la décolonisation est le politicologue Jean-Marc Piotte. Dans « *Parti pris : un printemps dans la vie intellectuelle du Québec*¹⁴ », il témoigne bien de la lecture que les jeunes gauchistes de son temps faisaient de l'histoire et de la réalité présente du Québec. Ils étaient désireux de décoloniser et de laïciser le Québec par la voie du socialisme. Pour lui, comme pour les autres parti-pristes, le duplessisme, la domination des entreprises américaines et canadienne-anglaises dans l'économie québécoise ainsi que le contrôle abusif de l'Église sur l'éducation et la santé étaient alors autant de motifs de rejeter une époque décrite comme celle de la Grande Noirceur, et de souhaiter l'avènement d'une société émancipée. Piotte reconnaît que cette conscience sociale des parti-pristes s'est développée à la lecture de la revue *Cité libre*, à laquelle certains d'entre eux, dont Vallières, avaient collaboré à la

¹³ Yves Benot, *Idéologies des indépendances africaines*, Paris, Maspéro, 1969, p.7, tiré de Papa Dramé et Magali Deleuze, « Les idées phares du processus de décolonisation et le Québec », *Bulletin d'histoire politique*, op. cit., p. 125.

¹⁴ Jean-Marc Piotte, « *Parti pris : un printemps dans la vie intellectuelle du Québec* », *Possibles*, vol. 30, no 3-4, été-automne 2006, p. 21-30.

fin des années 1950 ou au début de la révolution tranquille. Dans un article récent, Charles-Philippe Courtois souligne lui aussi la grande dépendance des jeunes de *Parti pris* envers la lecture de l'histoire québécoise effectuée dans *Cité libre*¹⁵. Ces jeunes puisaient aussi au contact des ouvrages des penseurs existentialistes, marxistes et anti-coloniaux. « Sortant à peine du système scolaire, écrit Piotte, nous avons une bien maigre expérience de la vie et une connaissance très fragmentaire de l'histoire. Nous pigions ici et là dans les lectures que nous dévorions et les appliquions à la situation québécoise sans grand souci de cohérence et avec une totale liberté face aux auteurs utilisés¹⁶. » Ainsi, Piotte (né en 1940) et Vallières (né en 1938) ont grandi à la même époque et semblent avoir eu des ambitions similaires, particulièrement durant les années 1960, alors qu'ils rêvent d'une société plus juste, équitable et laïque.

Comme le but de la décolonisation était d'obtenir l'indépendance, un bilan de la littérature sur l'histoire du mouvement indépendantiste québécois s'impose pour mieux cadrer le contexte intellectuel général dans lequel s'est forgée la pensée de Pierre Vallières. Dans leur *Histoire intellectuelle de l'indépendantisme québécois*¹⁷, Robert Comeau, Charles-Philippe Courtois et Denis Monière dressent un bilan de l'argumentaire indépendantiste québécois qui, selon eux, traverse toute l'histoire du Québec. Ils soutiennent d'ailleurs que le mouvement indépendantiste ne suit pas un cheminement linéaire, mais bien cyclique : à certains moments, il est fortement mobilisateur et à d'autres, il se replie pour mieux se redéployer. Cette conclusion est tirée de l'étude de l'idéologie et

¹⁵ Charles-Philippe Courtois, « *Cité libre*, Duplessis et une vision tronquée du Québec », Xavier Gélinais et Lucia Ferretti, dir., *Duplessis, son milieu, son époque*, Sillery, Septentrion, 2010, pp. 52-75.

¹⁶ Jean-Marc Piotte, « *Parti pris* : un printemps dans la vie intellectuelle du Québec », *op. cit.* p. 26.

¹⁷ Robert Comeau, Charles-Philippe Courtois et Denis Monière, *Histoire intellectuelle de l'indépendantisme québécois*, Tome 1, Montréal, VLB, 2010, 288 pages.

des objectifs de plusieurs Québécois qui se sont engagés en faveur de l'indépendance. Évidemment, la troisième partie de cet ouvrage nous apparaît la plus intéressante, car elle a pour objet la période de 1945 à 1968. Ainsi, des articles comme « Du nationalisme canadien-français au nationalisme québécois » de Robert Comeau de même que « *Parti-pris* : l'indépendance, la laïcité et le socialisme » de Gilles Bourque dressent le portrait de militants de cette période qui ont contribué à l'effervescence indépendantiste des années 1960 et qui, sans doute, ont des points communs avec Pierre Vallières, notamment dans leur lecture de l'histoire du Québec.

Réjean Pelletier¹⁸ s'intéresse aussi au mouvement indépendantiste québécois, particulièrement au Rassemblement pour l'indépendance nationale (R.I.N.), dont il scrute les objectifs et le fonctionnement. Selon lui, la philosophie du R.I.N. a marqué les années 1960 parce que ce mouvement, devenu parti politique pour un bref moment, a osé remettre l'option indépendantiste carrément dans l'actualité et qu'il proposait de rompre brusquement avec ce qui était défini comme la soumission des Québécois francophones à l'ordre économique et politique canadien-anglais ; ainsi, a-t-il pu séduire surtout les jeunes. Toutefois, c'est lorsque ses militants ont pris la décision de joindre les rangs du Parti Québécois, en 1968, que le mouvement indépendantiste a véritablement pris son envol au Québec, selon Pelletier. René Lévesque, figure moins radicale que Pierre Bourgault et plus en phase que ce dernier avec les aspirations des Québécois, a su leur proposer un chemin vers un projet de pays et un projet de société qu'ils étaient mieux préparés à emprunter.

¹⁸ Réjean Pelletier, « Le militant du R.I.N. et son parti », *Recherches sociographiques*, vol.13, no. 1, 1972, p. 41-72.

D'ailleurs, moins de trois ans après ce ralliement, Pierre Vallières donnera, mais pour un temps seulement, son appui au PQ.

En complément à ces productions, notons l'ouvrage de Catherine Bouchard¹⁹. Par le biais d'articles publiés dans *l'Action nationale* d'abord entre 1960 et 1969 puis de 1990 à 1999, Bouchard dégage des ruptures et des constantes dans la manière des intellectuels de définir la nation québécoise. En s'appuyant sur la notion de mémoire collective du peuple québécois, Bouchard note que, lors des années 1960, malgré l'emprise croissante de l'État dans la société, les Québécois se perçoivent et sont définis encore comme une nation avant tout culturelle. Sont Québécois d'abord et avant tout les Canadiens français du Québec, mais aussi tous ceux qui, venus d'ailleurs, adoptent le Québec et sa culture comme leur nouveau pays et leur nouvelle culture. Il convient de noter qu'ils sont alors très rares, les immigrants qui choisissent l'acculturation à la culture majoritaire. Faisant un saut de trente ans dans son analyse et jetant ensuite son regard sur les années 1990, Bouchard note que certains intellectuels québécois seraient prêts à vouloir définir le Québec comme une nation civique, quitte à couper dans cette définition tout lien entre le pays « légal » (défini par les frontières de la province) et le pays réel, enraciné dans une culture quatre fois centenaire. Bouchard note cependant que l'ancrage historique de la nation québécoise, le fait français comme assise ainsi que les valeurs associées à la démocratie participative, font encore partie de la définition de la nation que le peuple québécois est porté spontanément à adopter.

¹⁹ Catherine Bouchard, *Les nations québécoises dans L'Action nationale, de la décolonisation à la mondialisation*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2002, 146 pages.

Tous ces textes sur la lutte de décolonisation et l'histoire du mouvement indépendantiste québécois permettent de situer dans son contexte l'étude du cheminement idéologique de Vallières. Cependant, la gauche est plurielle dans les années 1960 à 1980, plurielle surtout quant à son positionnement sur la question nationale. C'est pourquoi il vaut la peine de scruter d'un peu plus près les textes qui proposent d'en dresser l'histoire et les tendances. Vallières ayant été avant tout un nationaliste indépendantiste, quel fut son parcours au sein de la gauche québécoise ?

2.2.2 Gauche québécoise

Entre les années 1960 et le milieu des années 1980, la gauche québécoise s'est enracinée dans divers mouvements sociaux : les syndicats, les groupes marxistes-léninistes, les premiers groupes féministes ainsi que dans le mouvement communautaire. Pour mieux comprendre le paysage idéologique de l'époque, l'historiographie est essentielle. Nous avons retenu tout particulièrement quelques études qui portent sur les groupes marxistes-léninistes en raison de la sensibilité de Pierre Vallières, qui fut d'abord tenté par le projet social de ces groupes, puis s'est éloigné d'eux à partir des années 1970.

Des groupes marxistes-léninistes, dans la perspective qui nous occupe, il faut d'abord retenir leur opposition généralisée au mouvement indépendantiste durant toutes les années 1960 et 1970. C'est ce que démontre bien, entre autres auteurs, Jean-Pierre Bibeau²⁰

²⁰ Jean-Pierre Bibeau, « De la contre-culture au marxisme-léninisme », dans *Bulletin d'histoire politique ; Histoire du mouvement marxiste-léniniste au Québec 1973-1983. Un premier bilan*, vol. 13, no. 1, 2004, p. 11-16.

et Pierre Dubuc²¹. Ce dernier souligne que les marxistes québécois ont toujours préféré viser l'unité de la classe ouvrière canadienne (incluant celle du Québec), plutôt que l'unité du peuple québécois dans son ensemble, car pour eux, « l'ennemi » a été défini comme la classe sociale dominante et non la nation dominante ; un certain nationalisme canadien n'était du reste pas exclu d'une telle lecture, puisque les marxistes québécois craignaient que la souveraineté du Québec conduise à favoriser la pénétration économique américaine un peu partout au Canada.

Mais qui étaient ces marxistes-léninistes avec lesquels Vallières s'est senti, un temps, quelques accointances? Les études de Nicole Laurin²² et de Jean-Philippe Warren²³ apportent des éléments de réponse à cette question. Pour la sociologue de l'Université de Montréal, qui se fonde sur l'étude des revues *Parti pris* et *Socialisme*, les marxistes des années 1960 sont tout d'abord des jeunes ayant étudié en Europe dans les années 1950 et devenus professeurs d'université à l'époque de la Révolution tranquille, notamment à l'Université de Montréal ; quelques-uns de leurs étudiants ont constitué la nouvelle génération de très jeunes professeurs de la naissante UQAM. Ceux-ci se sont engagés rapidement dans l'action politique et ont favorisé, au début des années 1970, la lutte en vue de l'avènement d'un Québec libre et socialiste. Certains d'entre eux, comme le mentionne Jean-Philippe Warren, ont même fait partie du FLQ, notamment lors de la Crise d'octobre.

²¹ Pierre Dubuc, « Le mouvement marxiste-léniniste et la question nationale québécoise », dans *Bulletin d'histoire politique ; Histoire du mouvement marxiste-léniniste au Québec 1973-1983. Un premier bilan*, vol. 13, no. 1, 2004, p. 129-138.

²² Nicole Laurin, « Genèse de la sociologie marxiste au Québec », *Sociologie et sociétés*, vol. 37, no. 2, 2005, p. 183-207.

²³ Jean-Philippe Warren, *Une douce anarchie. Les années 68 au Québec*, Montréal, Boréal, 2008, 311 pages ; Id., *Ils voulaient changer le monde : le militantisme marxiste-léniniste au Québec*, Montréal, VLB, 2007, 252 pages.

Dans *Ils voulaient changer le monde : le militantisme marxiste-léniniste au Québec*²⁴, Warren insiste sur la déception qu'a causée aux groupes marxistes-léninistes l'orientation indépendantiste prise par la plus grande partie de la gauche québécoise dans les années 1960 et le soutien qu'elle a apporté au Parti Québécois dans les premières années de sa fondation. Rejoignant l'analyse de Laurin, Warren souligne à son tour que ces groupes marxistes-léninistes, qui rassemblaient quelques milliers de personnes, ont compté surtout dans les milieux intellectuels, syndicaux et communautaires durant les années 1970.

Jean-François Cardin²⁵ et Louis Fournier²⁶, pour leur part, étudient plus spécialement les liens entre les divers FLQ des années 1960 et le mouvement syndical. Dans « La crise d'octobre 1970 et le mouvement syndical québécois », Cardin avance que malgré la diversité de leurs objectifs fondamentaux (après tout les syndicats n'ont pas pour finalité de lutter pour l'avènement d'une société indépendante et socialiste, mais plutôt d'obtenir de meilleures conditions de travail pour leurs membres), syndicalistes et felquistes se sont rapprochés dans les années 1960. En effet, les nombreuses grèves ont poussé les syndicalistes à se radicaliser alors que le FLQ s'est mis à recruter au sein des syndicats, car il considérait le mouvement ouvrier comme véritablement militant. Bien conscient de la réalité sociale, le FLQ a rejoint alors des groupes comme les mouvements étudiants, les groupes populaires ou les comités d'action politique (tous influencés par le marxisme), qui comme lui désiraient l'indépendance et le socialisme pour le Québec. D'ailleurs, Louis Fournier soutient que le FLQ s'inscrit dans une vague de mouvements

²⁴ Jean-Philippe Warren, *Ils voulaient changer le monde : le militantisme marxiste-léniniste au Québec*, op. cit., 252 pages.

²⁵ Jean-François Cardin, *La crise d'octobre 1970 et le mouvement syndical québécois*. Montréal, RCHTQ, collection « Études et documents », no 1, 1988. 309 pages.

²⁶ Louis Fournier, *FLQ, histoire d'un mouvement clandestin*, Montréal, Québec-Amérique, 1982, 509 pages.

révolutionnaires mondiaux : avec la venue de Pierre Vallières et de Charles Gagnon en 1965, ce mouvement place lui aussi la libération des travailleurs comme premier objectif. C'est à ce moment que les felquistes prennent l'initiative de poser des bombes dans les usines en grève en mesure d'appui aux travailleurs.

Cependant, la conjoncture change rapidement au Québec. D'une part, le mouvement felquiste sort très affaibli de la Crise d'octobre, et discrédité largement dans l'opinion publique. On sait aujourd'hui qu'il avait été infiltré ; on verra que Vallières fut l'un des premiers à le dire. D'autre part, la question nationale contribue à l'effondrement du mouvement marxiste-léniniste québécois, entre autres selon Sébastien Degagné²⁷ : les groupes marxistes-léninistes sont restés en marge du courant nationaliste dominant, qui analysait le Québec comme une société dominée dans le Canada et qui a su rallier les syndicats, les classes moyennes francophones et même une partie de la petite-bourgeoisie à une telle analyse. En combattant le nationalisme, qui est le mouvement social le plus fort des années 1970 avec le féminisme émergent, les marxistes-léninistes manifestaient leur compréhension limitée des aspirations de la population québécoise et leur vision avant tout idéologique de la situation québécoise. Pour Degagné, la transformation des rapports sociaux et du militantisme, combinée à la prédominance de la question nationale au sein des débats de la gauche au Québec ont forcé les marxistes-léninistes à se saborder, eux qui faisaient face à des contradictions importantes. Une telle analyse rejoint celle de Warren.

Au début de la décennie, le référendum de 1980 marque à son tour la fin d'une

²⁷ Sébastien Degagné, « Le déclin du mouvement marxiste-léniniste au Québec », dans *Bulletin d'histoire politique ; Histoire du mouvement marxiste-léniniste au Québec 1973-1983. Un premier bilan*, vol. 13, no. 1, 2004, p. 119-128.

époque. Dans leurs études, Lucille Beaudry²⁸ et Louis Favreau²⁹ montrent bien que la gauche est en transformation au long des années 1970 et que le résultat du référendum de 1980 va contribuer à modifier les priorités de celle-ci au début de la nouvelle décennie. D'une part, le féminisme devient un mouvement social incontournable, avec lequel même les groupes marxistes-léninistes devront compter, eux qui ont commencé par rejeter le féminisme comme ils avaient rejeté le nationalisme indépendantiste. D'autre part, l'émergence du mouvement communautaire, déjà visible dans les années 1970, se consolide à la faveur de la crise économique du début des années 1980. Déchirés par des contradictions internes, incapables de tenir réellement compte, dans ses analyses, de l'essor des mouvements féministes et communautaires, les groupes marxistes-léninistes se désagrègent dans les années 1980, tandis qu'une gauche davantage en prise sur la situation réelle des Québécois et des Québécoises tente de se faire une place dans un Québec qui tourne vers le néo-libéralisme.

En somme, cette revue de l'historiographie des principaux mouvements sociaux de gauche de la période nous permet de mieux situer dans quel contexte politique et idéologique Pierre Vallières a évolué.

²⁸ Lucille Beaudry, « Les groupes d'extrême gauche au Québec et la question des femmes. De l'opposition à la conciliation », dans *Bulletin d'histoire politique ; Histoire du mouvement marxiste-léniniste au Québec 1973-1983. Un premier bilan*, vol. 13, no. 1, 2004, p.57-64.

²⁹ Louis Favreau, *Mouvement populaire et intervention communautaire (1960-1988) : continuités et ruptures*, Montréal, éditions du Fleuve/Centre de formation populaire, 1989, 314 pages.

2.3 Rapport à l'histoire

On associe la Révolution tranquille à l'essor de l'État québécois, qui s'est alors approprié des fonctions de régulation économique et sociale qu'il avait laissées jusque-là aux mains du gouvernement fédéral ou à celles de l'Église. On associe de même cette période de notre histoire à l'ébranlement de l'institution cléricale, qui cède à l'État québécois les grands champs de l'éducation, de la santé et de l'assistance sociale, dont elle avait été jusque-là la gestionnaire principale ; institution cléricale fortement secouée aussi par le concile Vatican II et, dans la société, par un mouvement d'émancipation qui ira grandissant tout au long des années 1960 et 1970. Après 1960, l'Église des années ayant précédé la Révolution tranquille a de plus en plus été jugée omniprésente, envahissante et rétrograde. À ce mouvement décidé de rejet de leur passé clérical, les Québécois ont même associé la culture traditionnelle du Canada français, en laquelle, pour un temps, ils n'ont plus rien trouvé à valoriser. Le rapport d'une société à son passé a fait l'objet de plusieurs réflexions philosophiques, psychologiques et politiques, et il nous a semblé important de connaître celles de quelques auteurs marquants.

Ainsi, dans *La mémoire, l'histoire et l'oubli*³⁰, le philosophe Paul Ricoeur se questionne sur la relation des hommes à leur passé, plus précisément sur la façon dont ils peuvent s'en approprier une représentation fidèle. Sans tirer de conclusions formelles, Ricoeur établit que l'identité personnelle d'un individu varie en fonction du rapport à son passé, c'est-à-dire s'il en conserve une « mémoire heureuse », une « mémoire manipulée » ou une « mémoire commandée ». Dans le premier cas, l'identité sera stable, alors qu'un

³⁰ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, 675 pages.

rapport plus difficile à la mémoire peut avoir des conséquences négatives, dit-il, sur l'identité de l'individu. De plus, Ricoeur étudie la notion d'oubli chez les individus et les peuples. Selon lui, l'oubli au plan individuel peut causer des vulnérabilités physiologiques et psychiques, alors qu'au plan collectif, l'oubli peut aboutir même à la confusion d'une société. En ce sens, l'œuvre du philosophe sera intéressante afin d'étudier la relation de Vallières à son passé et les conséquences sur son identité présente et future.

Pour éviter les malaises identitaires, il s'agit de connaître objectivement son passé et ne pas l'oublier ou le déformer, soutient le psychologue Carlos Martin Beristain dans son article « Mémoire collective et violence³¹ ». S'intéressant à la mémoire collective dans la reconstitution des sociétés brisées par la violence, Beristain s'est inspiré de plusieurs exemples concrets pour tirer cette conclusion. Selon lui, nier son passé ou entretenir un blocage à l'égard d'événements négatifs aura des conséquences sur l'identité, car les individus ou les peuples seront « dans l'impossibilité de faire de nouveaux projets personnels et collectifs³² ». Selon le psychologue, un peuple ou un individu ayant vécu un traumatisme doit connaître la vérité sur son passé et se réconcilier avec lui pour se représenter un avenir heureux et prometteur. Ainsi, cet article devient pertinent pour notre étude, car bien que Pierre Vallières et la société québécoise n'aient pas vécu sous un régime totalitaire, tous deux semblent entretenir un rapport hostile à leur passé, ce qui a entraîné des répercussions sur leur avenir.

³¹ Carlos Martin Beristain, « Mémoire collective et violence », *Vie sociale et traitements*, 2004, 1, no. 81, p. 69-77.

³² *Ibid.*, p. 70.

Le gérontologue Christian Lalive d'Épinay considère pour sa part qu'une remémoration fidèle de son passé permet d'en insérer des éléments au cœur du présent et ainsi de préserver son identité. Il croit de plus que cette mémoire permet d'assumer une continuité identitaire à sa propre vie, et non une altération. Inspiré des théories de l'identité de Paul Ricoeur, saint Augustin et Éric H. Erikson, le gérontologue analyse d'ailleurs trois remémorations autobiographiques de personnes âgées. À partir de leur rapport à l'histoire, nous pourrions interpréter le rapport de Vallières à son passé, celui-là qui influence son identité présente et future. L'exemple de Jean-Marc Piotte³³ enrichira également notre étude, car, à l'instar de Vallières, il perçoit négativement des périodes du passé comme le duplessisme, qu'il associe comme la plupart des intellectuels de sa génération à la domination des entreprises américaines et canadienne-anglaises dans l'économie québécoise et au contrôle abusif de l'Église sur l'éducation et la santé.

Justement, des intellectuels québécois, après le premier référendum, ont commencé à questionner le rapport de notre société à son passé, particulièrement à son passé religieux. Pour Gérard Bouchard, par exemple, les Québécois ne sont pas encore parvenus à se défaire d'une sorte de mémoire honteuse de leur histoire d'avant 1960³⁴. Sans surprise, des intellectuels catholiques comme Fernand Dumont, Robert Mager³⁵ ou encore Jean Hamelin et Jean-Paul Montminy³⁶, ont tenté de lier un certain vide identitaire, qu'ils ont cru

³³ Jean-Marc Piotte, « *Parti pris : un printemps dans la vie intellectuelle du Québec* », *op. cit.*, p. 21-30.

³⁴ Gérard Bouchard, « L'imaginaire de la grande noirceur et de la Révolution tranquille : fictions identitaires et jeux de mémoire au Québec », *Recherches sociographiques*, vol. 46, no. 3, 2005, p. 411-436.

³⁵ Robert Mager, « La transmission de la religion », dans Jean-Marc Larouche et Guy Ménard, dir., *L'étude de la religion au Québec*, Québec, PUL, 2001, 504 pages.

³⁶ Jean Hamelin et Jean-Paul Montminy, « La mutation de la société québécoise », dans Fernand Dumont, Jean Hamelin et Jean-Paul Montminy, dir., *Les idéologies au Canada français : 1940-1976*, tome 1, PUL, Québec, 1981, p. 33-70.

remarquer chez les Québécois après 1980, et leur rejet de cette structure exceptionnelle de construction de la conscience nationale qu'avait été l'Église catholique pendant plusieurs décennies entre le milieu du XIXe siècle et le milieu du XXe. Guy Bourgeault, qui appartient lui aussi à la mouvance des intellectuels catholiques, serait prêt à reconnaître un rôle à la foi dans la libération du Québec : d'un ancrage, elle pourrait, dit-il, devenir une balise³⁷. À ces grandes propositions générales, des études ciblées comme celles de Roland Chagnon³⁸ ou de Jacques Zylberberg et Jean-Paul Montminy³⁹ semblent faire écho. Toutes deux tendent à démontrer que de nombreux Québécois privés de l'ancrage catholique traditionnel se sont forgé de nouvelles appartenances religieuses, ce qui aurait satisfait leur quête identitaire. Ceux-ci recherchaient avant tout un sens à leur vie et c'est au sein d'une forme de christianisme renouvelé qu'ils l'ont trouvé. Nous nous sommes intéressés à ces divers textes, car dans notre mémoire, nous serons attentifs aux interprétations de l'histoire du Canada français que propose Vallières et à son rapport au catholicisme. Nous soupçonnons que sa lecture de l'histoire a pu influencer son engagement personnel sans compter qu'elle explique peut-être une partie du tourment spirituel qui semble l'avoir habité davantage que plusieurs autres militants de gauche parmi ses contemporains.

Bref, à la lumière de cette littérature, nous comprenons bien que la reconnaissance positive de son passé a des conséquences positives au niveau de l'identité personnelle et collective.

³⁷ Guy Bourgeault, « Québec : une Église tente le diagnostic de sa propre crise », *Concilium* 114, 1976, p.130.

³⁸ Roland Chagnon, « Religion, sécularisation et déplacements du sacré », dans Yvon Desrosiers, *Religion et culture au Québec : figures contemporaines du sacré*, Montréal, Fides, 1986, 422 pages.

³⁹ Jacques Zylberberg et Jean-Paul Montminy, « Existences excentriques. Les croyances alternatives au Québec », *Les cultures parallèles. Question de culture*, 3, Institut québécois de recherche sur la culture, 1982, p. 97-121.

3. LES SOURCES

Notre corpus est constitué de tous les ouvrages de Pierre Vallières, du fonds Pierre-Vallières conservé à l'Université du Québec à Trois-Rivières, ainsi que d'un documentaire réalisé par Jean-Daniel Lafond.

Nous avons tenu à placer la production même de Vallières au cœur de notre analyse. Ses deux autobiographies, *Nègres blancs d'Amérique*⁴⁰ et sa suite logique, *Les héritiers de Papineau*⁴¹, seront nos deux principales références, en raison du très grand nombre d'informations factuelles qu'on y trouve et aussi parce qu'elles révèlent l'évolution idéologique de l'auteur. Par ailleurs, la toute première production de Vallières, *Noces obscures*⁴², un roman qu'il a écrit en 1955 à l'âge de 17 ans, mais qui ne fut publié qu'en 1986, met en scène un personnage, Roger, « à l'image de son auteur⁴³ ». Comme Vallières, Roger tente de donner un sens à sa vie et cherche à se libérer de ses maux intérieurs. Nous le considérerons non pour les faits en eux-mêmes, difficiles à vérifier et transformés par la fiction, mais plutôt pour ce que son propos permet de découvrir du jeune Pierre.

Aussi, nous utiliserons cinq autres productions du révolutionnaire qui s'apparentent à des manifestes. Par leur contenu propagandiste, ils contribueront à enrichir notre analyse de l'évolution idéologique de Vallières. Dans *L'urgence de choisir*⁴⁴, celui-ci rompt avec le socialisme de *Nègres blancs d'Amérique* et favorise désormais l'indépendance totale du

⁴⁰ Pierre Vallières, *Nègres blancs d'Amérique*, Montréal, VLB, 1969, 402 pages.

⁴¹ Pierre Vallières, *Les héritiers de Papineau*, Montréal, Québec/Amérique, 1986, 281 pages.

⁴² Pierre Vallières, *Noces obscures*, Montréal, l'Hexagone collection fiction, 1986, 176 pages.

⁴³ Jacques Jourdain et Mélanie Mailhot, *Paroles d'un nègre blanc*, Montréal, VLB, 2002, p. 27.

⁴⁴ Pierre Vallières, *L'urgence de choisir*, Montréal, Parti pris, 1971, 159 pages.

Québec en donnant son appui au Parti Québécois. Puis, dans *Un Québec impossible*⁴⁵, *Les scorpions associés*⁴⁶, *La démocratie ingouvernable*⁴⁷ et *Le devoir de résistance*⁴⁸, Pierre Vallières s'en prend aux décideurs politiques et économiques nord-américains, particulièrement ceux du Québec, qui favorisent le libéralisme et le capitalisme. Dans ces ouvrages, Vallières clame haut et fort que le Québec doit rompre ses liens avec le Canada anglais et les États-Unis.

Deux autres ouvrages du militant seront utilisés. Son livre *L'exécution de Pierre Laporte*⁴⁹, dans lequel il analyse la Crise d'octobre et plus précisément la mort de ce ministre libéral, révèle qu'à son avis, son décès est le résultat d'un complot du gouvernement fédéral du Canada pour mettre un terme au mouvement felquiste ainsi que pour infiltrer et manipuler les mouvements révolutionnaires québécois. Ensuite, dans *Changer de société*⁵⁰, Vallières soutient que le Québec de l'après-référendum est en train d'entrer dans l'ère post-nationaliste en raison de la montée du néo-libéralisme en Amérique. D'ailleurs, dans *L'exécution de Pierre Laporte* comme dans *Changer de société*, le parti pris de Vallières en faveur du changement social est palpable, tout comme le rejet de son passé et des institutions dominantes.

⁴⁵ Pierre Vallières, *Un Québec impossible*, Montréal, Québec/Amérique, 1977, 171 pages.

⁴⁶ Pierre Vallières, *Les scorpions associés*, Montréal, Québec/Amérique, 1978, 156 pages.

⁴⁷ Pierre Vallières, *La démocratie ingouvernable*, Montréal, Québec/Amérique, 1979, 232 pages.

⁴⁸ Pierre Vallières, *Le devoir de résistance*, Montréal, VLB, 1996, 100 pages.

⁴⁹ Pierre Vallières, *L'exécution de Pierre Laporte*, Montréal, Québec/Amérique, 1977, 223 pages.

⁵⁰ Serge Proulx et Pierre Vallières, *Changer de société*, Montréal, VLB, 1982, 298 pages.

Une autre source utilisée sera *La liberté en friche*⁵¹, une compilation de plusieurs articles écrits par Vallières entre les années 1950 et 1970. La plupart de ces articles ont été produits en réaction à l'actualité du moment. Néanmoins, nous croyons être en mesure de dégager une ligne de pensée dans ces écrits, car ils sont tous teintés d'un désir de libération du peuple québécois.

Le « fond Pierre Vallières »⁵², retrouvé au Centre de documentation Desjardins en Études québécoises (CDDEQ) de l'Université du Québec à Trois-Rivières, sera aussi d'une grande utilité. Celui-ci contient une grande partie des articles de journaux écrits par Vallières, mais aussi de nombreuses coupures de presse concernant ses faits publics.

Enfin, le documentaire de Jean-Daniel Lafond, *La liberté en colère*⁵³, réalisé en 1994, met en scène les retrouvailles de Pierre Vallières, Charles Gagnon, Robert Comeau et Francis Simard, quatre anciens felquistes. Pierre Vallières et Charles Gagnon ne s'étaient pas revus depuis leur rupture idéologique au début des années 1970. Tous discutent de l'indépendance du Québec, posent un nouveau regard sur les événements marquants de leur passé et échangent des propos cinglants sur leurs choix idéologiques. Du coup, *La liberté en colère* permet de comprendre les positions de Vallières, son rapport au passé et aux autorités, mais aussi de connaître l'opinion d'autres militants qui ont toutefois emprunté un parcours différent du sien.

⁵¹ Pierre Vallières, *La liberté en friche*, Montréal, Québec/Amérique, 1978, 228 pages.

⁵² Luc-André Biron, « Pierre Vallières (dossier de presse) », CDDEQ, +BIRD0976.

⁵³ Jean-Daniel Lafond, *La liberté en colère*, ONF, Office national du film du Canada, 1994.

Ces sources vont donc nous permettre de répondre adéquatement à notre question de départ ainsi que de valider notre hypothèse puisque dans ses écrits, Vallières présente ses idéologies, fait une introspection personnelle, ou encore analyse la société québécoise et son milieu de vie. La seule entrave à notre projet est que les sources se raréfient à partir des années 1980, puisque Vallières entre alors dans une période de sa vie où il est moins présent sur la scène publique québécoise.

4. CONCLUSION

En somme, par l'étude du parcours et de la pensée de Pierre Vallières, nous souhaitons réfléchir sur ce personnage à la fois typique et atypique de la gauche québécoise des années 1960 à 1990. Nous croyons pouvoir poser l'hypothèse qu'une partie de la difficulté identitaire de Vallières lui-même et de la société québécoise de l'après-révolution tranquille provient d'une histoire mal assumée et de la difficulté à considérer de manière positive l'héritage traditionnel canadien-français. Nous traiterons cette question surtout dans le chapitre 3. Mais avant tout, il importe de dresser un portrait exhaustif du parcours de Vallières, ce que nous ferons dans le prochain chapitre.

CHAPITRE 2

Une profonde et douloureuse recherche

Ce chapitre brosse un portrait général de la vie de Pierre Vallières en insistant sur son itinéraire personnel et intellectuel. Nous tenterons d'y mettre en lumière la nature et la portée de son idéal révolutionnaire. Nous chercherons aussi à montrer comment se sont tissées, dans son itinéraire, la quête spirituelle et celle de libération collective. Pour nous aider, nous disposons surtout des études de Jacques Jourdain¹ et Constantin Baillargeon², ainsi que des deux autobiographies du militant.

1. UNE JEUNESSE AU MITAN DU SIÈCLE

Lorsque naît Pierre Vallières le 22 février 1938, dans le modeste quartier ouvrier du parc Frontenac à Montréal, la crise économique fait des ravages depuis bientôt neuf ans, les conditions de travail sont mauvaises, plusieurs grèves ont été durement réprimées en 1937, et la guerre est désormais imminente. Vallières vivra toutefois sa petite enfance de façon heureuse et insouciante à en juger par le titre « Le royaume de l'enfance », qu'il consacre à décrire son enfance dans *Nègres blancs d'Amérique*. Il laisse d'ailleurs l'impression que l'environnement dans lequel il a évolué était harmonieux et bienfaisant, tout comme il semble nostalgique de ce moment qu'il tente constamment de retrouver.

¹ Jacques Jourdain et Mélanie Mailhot, *Paroles d'un nègre blanc*, Montréal, VLB, 2002, 284 pages.

² Constantin Baillargeon, *Pierre Vallières vu par son professeur de philosophie*, Montréal, Mediaspaul, 2002, 127 pages.

En effet, à l'âge de quatre ou cinq ans, bien qu'il vive dans la pauvreté, Vallières semble se satisfaire de ce qu'il a. Par contre, ses parents « vivent continuellement dans la peur du lendemain, c'est-à-dire du chômage possible, de la maladie possible, de la faim et de la misère possibles [et doivent] boucler le budget avant de songer à vivre³ ». Son père Roland, ouvrier aux Usines Angus, doit subvenir aux besoins financiers de la famille malgré un petit salaire, l'absence de syndicat, etc. Sa mère Madeleine, femme au foyer⁴, « vi[t] dans l'insécurité continuelle⁵ ». Comme bien d'autres, les parents Vallières peuvent toutefois compter sur leur foi, qui les empêche de céder au désespoir. Mais leur fils, devenu adulte et portant un regard rétrospectif sur son enfance, ne partage pas cette conception que la foi peut être un soutien ; dans *Nègres blancs d'Amérique*, il écrit que l'espérance des ses parents reposait sur une illusion.

À la fin de la Seconde Guerre mondiale, Vallières et sa famille déménagent à Longueuil-Annexe –dans le secteur de ville Jacques-Cartier– en raison de la pénurie de logements, car « entre les années 1941 et 1946 [...] le bassin de logements est déjà très restreint⁶ » à Montréal. Là, il découvre un vaste territoire pauvre, mais qui offre à plusieurs ouvriers la possibilité de « réaliser leur rêve d'avoir leur propre lot de terre. [...] Ils furent donc nombreux, souligne Michel Pratt, à aller construire leur maisonnette, avec le bois de vieux wagons de chemins de fer, dans des champs dépourvus d'égouts, d'aqueduc, sans la

³ Pierre Vallières, *Nègres blancs d'Amérique*, Montréal, VLB, 1969, p.104.

⁴ Aux yeux de Vallières, Madeleine agit davantage comme une gérante que comme une mère. Elle n'aurait laissé aucune place à la liberté, qu'elle aurait sacrifiée sur l'autel de son besoin chronique de sécurité.

⁵ Pierre Vallières, *Nègres blancs d'Amérique*. *op. cit.* p. 104.

⁶ Anne-Marie Sicotte, *Quartiers ouvriers d'autrefois. 1850-1950*, Québec, Les publications du Québec, 2004, p. 188.

moindre surveillance policière⁷ ». Le développement rapide du territoire se fait dans une anarchie complète, ce qui plaît au jeune Vallières. Cependant, l'arrivée graduelle de la petite bourgeoisie et du clergé vient bouleverser cette joyeuse liberté. Les habitants doivent alors se plier malgré eux aux exigences d'une société qui les a rattrapés. Cette élite impose son cadre politique, économique, culturel et spirituel. Rétrospectivement, Vallières racontera, non sans ressentiment, qu'en « septembre 1945, [s]a mère [l]'envoya à la petite école locale, dirigée par trois religieuses de Longueuil [...] Elles se comportaient envers nous comme des missionnaires. Nous étions les sauvages du Pérou que les blancs de la grande ville venaient instruire⁸ ». Il ne nous appartient pas de juger si les représentations que s'est faites Vallières de l'attitude des sœurs correspondaient à la réalité; mais nous devons être attentifs à ces perceptions. Les habitants de son quartier sont de plus l'objet du mépris des élites. Vallières déplore également la grande insécurité de sa mère, et l'analyse comme étant un « produit de la condition ouvrière, elle-même produite par des siècles d'exploitation de l'homme par l'homme⁹ ».

À la fin des années 1940, au moment où le Québec entre dans les années prospères d'après-guerre, la situation de la classe ouvrière n'a pas encore vraiment changé. Animé par une grande soif de connaissances, Vallières rêve d'une autre vie et entreprend son cours classique chez les Franciscains à Longueuil. Ce choix lui épargne le travail à l'usine auquel est condamné son père, même si un tel emploi lui aurait permis de subvenir aux besoins primaires de sa famille. Le travail en usine était pourtant son destin tout tracé puisque dans

⁷ Michel Pratt, « Jacques-Cartier, une ville de pionniers, 1947-1969 », *Histoire Québec*, vol. 6, no. 1, 2000, p.8.

⁸ Pierre Vallières, *Nègres blancs d'Amérique*, op. cit., p.136.

⁹ *Ibid.*, p.110.

les quartiers ouvriers de l'époque, « très tôt, après quelques années d'école, les enfants s'acquittent de diverses tâches liées au bien-être général de [leur] famille avant d'avoir l'âge d'occuper un emploi régulier dans une manufacture ou ailleurs¹⁰ ». Cependant, l'adolescent sait qu'il ne complètera pas ses études car celles-ci sont financées par l'Œuvre des vocations, dont le but est de former des prêtres, une perspective qui n'intéresse pas le jeune Pierre. Comme plusieurs adolescents de l'époque, il travaille également à l'usine durant l'été. En 1954, indique Jacques Jourdain, il « en apprend un peu plus sur la condition ouvrière en travaillant dans un atelier de vêtements de Montréal¹¹ ».

Cette période de la vie de Pierre Vallières, dans la deuxième moitié des années 1950, est cruciale. Au cours classique, l'adolescent acquiert des connaissances et a l'impression d'accéder à une nouvelle vie, autre que la vie ouvrière. Il découvre la lecture et l'écriture et entrevoit qu'il peut aspirer à une vie plus riche au plan intellectuel. Il vit alors le passage d'une culture à une autre, ce que Fernand Dumont, qui a vécu une expérience analogue, appelle « l'émigration ». On peut penser que ce processus se produit « si insidieusement qu'il ne [cause à Vallières] d'abord ni regret ni remords¹² ». En effet, à l'instar de Dumont, Vallières se déracine graduellement de son milieu d'origine et le lien entre lui et ses parents s'effrite. « Ma mère, raconte Vallières, j'avais tout simplement cessé de lui adresser la parole. Je ne parlais pas davantage à mes frères. [...] Jamais mon père ne me parla de mes études¹³ ». En fait, aux yeux des gens de culture ouvrière, soutient

¹⁰ Anne-Marie Sicotte, *Quartiers ouvriers d'autrefois. 1850-1950*, op. cit., p. 177.

¹¹ Jacques Jourdain et Mélanie Mailhot, *Paroles d'un nègre blanc*, op. cit., p. 26.

¹² Fernand Dumont, *Récit d'une émigration*, Montréal, Boréal, 1997, p.43.

¹³ Pierre Vallières, *Nègres blancs d'Amérique*, op. cit., p.180-181.

Dumont, le milieu du savoir serait un « étrange refuge hors de la vie normale¹⁴ ». D'ailleurs, Vallières, comme Dumont, s'est replié vers l'écriture pour exprimer l'angoisse que finit par provoquer en lui ce détachement de son milieu d'appartenance¹⁵. Cette situation tourmente le jeune Vallières. Grâce à la lecture d'auteurs existentialistes comme Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Fedor Dostoïevski ou André Malraux, il s'interroge sur son avenir qui le destine malgré lui vers le travail à l'usine et l'exploitation qui l'accompagne. De plus, comme le note Jourdain, « ces lectures alimentent son profond ressentiment à l'endroit des bourgeois¹⁶ ». Pour le futur auteur de *Nègres blancs d'Amérique*, l'écriture devient un exutoire : elle lui permet de communiquer « aux autres ce que la parole, paralysée par la timidité, la peur ou la honte, ne voulait pas exprimer¹⁷ ». « J'essayais, dit-il encore, d'ordonner mes pensées tout en refoulant une foule de sentiments; ce qui n'était pas très bon pour ma santé physique et psychique¹⁸ ». Il s'agit là en fait d'une tâche très ardue, particulièrement pour un adolescent de 17 ans. « La tentation existentialiste a [alors] été très forte chez moi, précise-t-il. J'y succombais d'autant plus facilement que tout, autour de moi, me semblait aussi peu vivant qu'un immense cimetière¹⁹. » Ses doutes et ses interrogations ne semblent intéresser personne, mis à part quelques amis du collège qui, malgré eux, entrent petit à petit dans le rang social. Notons que ce sentiment de solitude, Dumont l'a aussi éprouvé. « Sans doute la solitude où je vivais en marge de mon voisinage et à l'écart des jeunes de mon âge avait-elle favorisé ce

¹⁴ Fernand Dumont, *Récit d'une émigration*, op. cit., p.43.

¹⁵ À 16 ans, Dumont s'est également questionné sur ses choix d'avenir. « À mesure que les mois passaient, mon inquiétude s'accroissait. Dans quel itinéraire étais-je engagé?⁵⁴ », Fernand Dumont, *Ibid.*, p. 44.

¹⁶ Jacques Jourdain et Mélanie Mailhot, *Paroles d'un nègre blanc*, op. cit. p. 26.

¹⁷ Pierre Vallières, *Nègres blancs d'Amérique*, op. cit., p.174.

¹⁸ *Ibid.*, p. 182.

¹⁹ *Ibid.*, p. 190.

repli sur une vie intérieure²⁰. »

Isolé, Pierre Vallières fait cependant deux rencontres marquantes, celles de Gaston Miron et d'un dénommé Maurice. Avec eux, il partage ses interrogations sur le sens de la vie, la justice, etc. Miron est un homme engagé et passionné qui « milite à la gauche du mouvement nationaliste québécois. [...] Il publie ses poèmes en revue et il est vite reconnu comme le chef de file de la révolution intellectuelle qui transforme radicalement le Québec²¹ ». L'authenticité, la passion et la recherche d'amour de Miron serviront de modèle à Pierre Vallières. D'ailleurs, sous l'influence de Gaston Miron, Vallières s'intéresse de plus en plus à la politique et se met à écrire plus sérieusement. À 17 ans, il écrit un roman, son premier, *Noces obscures*²², dont le personnage principal, Roger, « est à l'image de son auteur²³ ». Puis, à 19 ans, les échanges avec Miron lui inspirent ses deux premiers articles parus dans *Le Devoir*²⁴. Dans le premier, il traite de façon plus générale du refus de l'engagement social et personnel chez des Québécois. Dans le second, évoquant la grève de Murdochville, il soutient que les intellectuels devraient s'engager de façon significative dans ce conflit car ils ont un rôle social à jouer selon lui.

La rencontre avec Maurice est quant à elle déterminante en ce sens qu'elle lui apprend, semble-t-il, à s'aimer davantage et lui fait découvrir les termes du personnalisme. Cette philosophie est toute désignée pour le jeune adulte qui recherche un sens à sa vie et

²⁰ Fernand Dumont, *Récit d'une émigration*, op. cit., p. 47.

²¹ Jean-Louis Joubert, *Petit guide des littératures francophones*, Paris, Nathan, 2006, p. 85.

²² Ce roman sera finalement publié en 1986. Pierre Vallières, *Noces obscures*, Montréal, l'Hexagone, collection « Fiction », 1986, 176 pages.

²³ Jacques Jourdain et Mélanie Mailhot, *Paroles d'un nègre blanc*, op. cit., p. 27.

²⁴ Pierre Vallières, « La peur de vivre », *Le Devoir*, 18 mai 1957 et « Aux intellectuels dilettantes », *Le Devoir*, 4 septembre 1957.

veut s'engager en politique. À l'époque, dira-t-il, « j'étais prêt à toutes les aventures intellectuelles, à toutes les "expériences intérieures"²⁵ ». Plusieurs Québécois sont dans cette situation à l'aube des années 1960, comme le notent E-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren²⁶. Toutefois, Vallières décrochera rapidement du personnalisme : il n'accepte pas que cette philosophie insiste sur l'aliénation des hommes par rapport à leur situation sans les pousser à poser des gestes concrets en faveur de la justice et de l'abolition de l'exploitation. De plus, dira-t-il, « je me sentais coupable de haute trahison envers ma classe, envers les miens, qui, eux, n'étaient pas existentialistes mais catholiques pratiquants²⁷ ». Cette culpabilité, Dumont aussi l'a ressentie. À 17 ans, alors que la majorité des jeunes de son âge travaillaient en usine, ce dernier avait poursuivi son cours classique. Il se sentit alors un étranger par rapport aux gens de son milieu, comme il le raconte dans le chapitre « L'exil » de *Récit d'une émigration*. Malgré tout, la rencontre avec Maurice n'est pas sans conséquence pour Vallières car « ce sont les arguments de Maurice qui, en fin de compte, l'auraient persuadé d'entrer chez les Franciscains²⁸ ». En effet, en 1958, le jeune homme s'inscrit en philosophie au noviciat des Franciscains de Lennoxville puis, l'année suivante, il passe au monastère de Québec sous le nom de frère Flavien. Il y demeurera jusqu'en décembre 1961, alors qu'il demande sa dispense pour quitter l'Ordre.

Vallières rentre alors à Montréal et fréquente le groupe de *Cité libre*. Cette revue, qui s'est opposée profondément au gouvernement conservateur de Maurice Duplessis,

²⁵ Pierre Vallières, *Nègres blancs d'Amérique*, op. cit., p. 207-208.

²⁶ E-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la Grande noirceur : l'horizon personnaliste de la Révolution tranquille*, Sillery, Septentrion, 2002, 207 pages.

²⁷ Pierre Vallières, *Nègres blancs d'Amérique*, op. cit., p. 226.

²⁸ Constantin Baillargeon, *Pierre Vallières vu par son professeur de philosophie*, Montréal, Mediaspaul, 2002, p. 106.

défend un humanisme inspiré du personnalisme de Emmanuel Mounier. Elle est le phare des intellectuels au tournant des années 1960. Reprenant sans la remettre en question l'image d'elle-même que cette revue voulait se donner, Meunier et Warren disent d'elle qu'« au nom des exigences d'une foi catholique, authentique, incarnée, renouvelée, et non pas au nom d'une philosophie rationaliste, républicaine ou néo-libérale, les intellectuels engagés de *Cité libre* ont critiqué le fixisme, l'autoritarisme et le traditionalisme de la société canadienne-française des années 1950²⁹ ».

La recherche philosophique, que Vallières poursuit dans le sillage de *Cité libre*, lui permet de soulever de nombreuses questions au sujet du sens de la vie, mais elle ne lui fournit pas les réponses qu'il en attend. Il met d'ailleurs en veilleuse la réflexion philosophique à la suite d'une profonde révélation intérieure. En effet, dès le début de l'année 1962, il remet sa vie entre les mains de Dieu pour que celui-ci la guide. « J'ai pu croire à ma vocation d'intellectuel engagé, confiera-t-il dans une lettre au père Constantin Baillargeon, sous l'effet de l'exaltation et du bel accueil de *Cité libre*. Mais de plus en plus je prends conscience de ma vraie, de ma seule vocation : être chrétien³⁰. » De retour sur les bancs d'école au scolasticat des Franciscains de Lennoxville, il semble que son angoisse diminue durant cette période. Il questionne les textes de la tradition chrétienne et essaie de les comprendre. Incapable d'obtenir des réponses, sa relation avec Dieu devient rapidement stérile.

Je cherchai des réponses à ces questions [liberté, égalité, place des hommes dans le monde] dans la Bible, mais les Livres de la Bible se contredisent

²⁹ E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, « De la question sociale à la question nationale: la revue *Cité libre* (1950-1963) », *Recherches sociographiques*, vol. 39, no 2-3, mai-décembre 1998, p. 292.

³⁰ Pierre Vallières, « Lettre au père Baillargeon », Montréal, 8 mars 1962, tiré de Jacques Jourdain et Mélanie Mailhot, *op. cit.*, 2002, p. 41.

souvent les uns les autres ... et même les paraboles évangéliques et les enseignements du Christ sont remplis de contradictions, écrit-il dans *Nègres blancs d'Amérique*. [La] foi elle-même demeure[e] une chose "insensée", intangible et hors de la réalité. Il n'y [a] que deux attitudes logiques : croire sans comprendre, ou laisser Dieu où il [est]³¹.

Ici, il ne fait aucun doute que l'Église catholique l'a marqué. Seulement, comme plusieurs Québécois de son temps, Vallières développe du ressentiment à l'égard du passé chrétien de la société québécoise ; non pas envers la spiritualité chrétienne, mais bien contre l'emprise qu'il juge autoritaire et parfois dégradante du clergé sur le peuple québécois. Nous croyons donc que, dans sa première autobiographie, il tente de se mettre lui-même à distance de son expérience du christianisme.

En 1962, toujours étudiant en philosophie au scolasticat des Franciscains, situé à Québec, Vallières est incapable de trouver ce qu'il cherche dans la philosophie ou la contemplation. De plus, au scolasticat, il constate à l'intérieur même de la communauté ce qu'il estime être des injustices économiques et politiques. Il décide alors de comprendre la vie humaine à partir des conditions de son développement, de son histoire et de son évolution. Cependant, lorsqu'il délaisse Dieu pour se consacrer à l'analyse concrète des conditions matérielles du développement humain, ses angoisses existentielles et sa révolte envers la société réapparaissent. Il est vrai que son avenir n'est pas très prometteur ; mais surtout, l'étude de la vie humaine sous un angle social lui fait ressentir encore davantage les injustices. Dégoûté, il abandonne définitivement ses études et décide de poursuivre sa quête seul.

De plus en plus, un désir de transformer concrètement la société grandit en lui.

³¹ Pierre Vallières, *Nègres blancs d'Amérique*, op. cit., p.233-235.

Conscient qu'il ne peut effectuer de changements majeurs à lui seul, l'écriture revient au centre de sa vie et il tente de propager ses idées en revenant auprès du groupe de *Cité libre*. Inspiré par Edmund Husserl et Maurice Merleau-Ponty, il propose une philosophie à transcendance horizontale qui s'apparente à l'existentialisme et à la phénoménologie – où l'individu doit constamment s'ouvrir aux autres. Cependant, raconte-t-il, « je demeurais obsédé par un certain besoin d'Absolu, par un certain besoin de fonder ces valeurs humaines sur une transcendance quelconque et de définir cette transcendance³² ». C'est la rencontre avec une sœur ouvrière qui l'éclaire à ce sujet. Cette religieuse, déchirée comme lui entre la spiritualité contemplative et le besoin de transformer la société, lui indique que les réponses à ses questions seront différentes selon qu'il choisisse la contemplation divine (qu'elle décrit comme une opération de l'âme par lesquels l'être humain essaie de s'approcher de Dieu à travers le regard jeté sur ses œuvres et leur observation par l'esprit), ou plutôt l'engagement social, par lequel les militants tentent de changer les conditions de vie des travailleurs. En somme, il semble que Vallières vive à la fois une sorte de divorce avec sa propre société, qui n'est pas prête à changer comme il le souhaiterait, et plus profondément une osmose avec elle car, tout comme lui, elle est en train de sectionner le lien avec son passé et son histoire. C'est ce qui nous porte à dire qu'on a là un premier exemple de Vallières comme représentant à la fois typique et atypique du parcours de la société québécoise.

³² *Ibid.*, p. 243.

2. L'ENGAGEMENT

2.1. Partir pour mieux revenir

En septembre 1962, Pierre Vallières quitte le Québec pour la France. Dans *Nègres blancs d'Amérique*, il affirme être parti là-bas pour côtoyer des ouvriers révolutionnaires, alors que Jacques Jourdain croit qu'il y est allé plutôt pour se « joindre à la communauté des Petits Frères de Jésus, à Saint-Rémy-de-Provence. [Mais] cette communauté va lui signifier qu'il n'a pas le profil idéal pour la vie religieuse³³ ». On peut penser que c'est probablement après ce refus que le jeune militant cherche à mieux découvrir les mouvements révolutionnaires français. À première vue, Vallières est vivement impressionné par les travailleurs français car pour eux, « la révolution n'[est] pas un choix gratuit, mais une nécessité vitale. [...] Elle [est], de plus, une responsabilité³⁴ ». Cependant, son enthousiasme s'estompe quand il prend conscience de ce qu'il analyse comme le chauvinisme français au sein du mouvement ouvrier. « Les Français sont trop sérieux pour se moquer de leur société ou pour l'analyser correctement³⁵ », écrira-t-il. Néanmoins, il acquiert de nouvelles connaissances sur les mouvements révolutionnaires. « Je rencontrai le marxisme et la révolution comme ma vérité³⁶ », affirmera-t-il. Fréquentant les milieux de gauche, il rencontre des gens qui le marqueront. Un dénommé Marcel le renseigne sur l'organisation militante. Avec son épouse, ce Marcel œuvre dans une organisation qui vise une véritable révolution socialiste. Il espère « transformer la matière ouvrière, les exploités,

³³ Jacques Jourdain et Mélanie Mailhot, *Paroles d'un nègre blanc*, op. cit., p.40. Jourdain et Mailhot s'appuient sur des échanges entre Vallières et Baillargeon pour soutenir une telle affirmation.

³⁴ Pierre Vallières, *Nègres blancs d'Amérique*, op. cit., p. 254.

³⁵ *Ibid.*, p. 261.

³⁶ *Ibid.*, p. 254.

en action libératrice, en armée révolutionnaire³⁷ », rapporte Vallières, qui en apprend alors beaucoup sur l'art révolutionnaire. De plus, l'épouse de Marcel –dont nous ignorons le nom– marque particulièrement le militant. Alors qu'il est à nouveau dans une profonde confusion et qu'il songe même au suicide, celle-ci lui fait comprendre qu'il ne pourra jamais se trouver lui-même s'il ne se réconcilie pas avec son pays et ses racines, c'est-à-dire avec tout ce qu'il tente de renier et de fuir. Il « va bien falloir que tu finisses par t'accepter comme tu es, par t'aimer comme tu es. Et pour cela tu dois retourner chez toi, dans ton milieu. Là seulement tu te trouveras³⁹ ». Telles sont les paroles prononcées par cette femme et que Vallières retiendra. Quelques mois plus tard, il rentre au Québec.

De retour chez lui, l'apprenti révolutionnaire affirme vouloir se réconcilier avec son milieu (prolétaire). Pourtant, pour être en paix avec celui-ci, il tente plutôt de transformer les hommes. Il essaie d'« agir directement sur la société, en dehors des structures établies, et la modifier⁴⁰ », pour changer le statut des prolétaires. Lui-même « éveillé » à la réalité de son existence, il tente de secouer le plus grand nombre de Québécois par un nouvel article dans *Cité Libre*⁴¹. En même temps, il fréquente le groupe de *Parti pris*, une revue politique et culturelle fondée en 1963 par André Major, Paul Chamberland, Pierre Maheu, Jean-Marc Piotte et André Brochu. Ces jeunes croient fermement qu'une révolution socialiste et laïque est nécessaire pour que le Québec devienne un État indépendant. À cette époque, Vallières cherche à éveiller la conscience politique de la population pour ensuite organiser et

³⁷ *Ibid.*, p. 259.

³⁹ Pierre Vallières, *Nègres blancs d'Amérique*, *op. cit.*, p. 264.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 267.

⁴¹ Pierre Vallières, « Cité libre et ma génération », *Cité libre*, no. 59, 1963.

canaliser «la violence populaire en une force progressiste⁴² ». Selon lui, lorsque les Québécois auront compris l'origine et les causes de leur exploitation, ils comprendront également que leur destin peut être différent. Mais pour y parvenir, ils doivent réaliser le socialisme rapidement, soutient-il. En fait, Vallières croit désormais que les hommes produisent l'histoire et la transforment par leurs actions concrètes. L'homme a le pouvoir de transformer le cours de l'histoire s'il pose des gestes concrets et permanents. Une telle initiative est en soi, à ses yeux, un engagement révolutionnaire. Chacun contribue à construire « une histoire collective qui se fait et qui en même temps reste toujours à faire, qui se fait, se défait, et se refait sans cesse⁴³ ».

En 1963, Vallières devient co-directeur de *Cité libre*. Toutefois, il constate rapidement que Pierre Elliott Trudeau et Gérard Pelletier, les fondateurs de la revue, sont anti-nationalistes et non révolutionnaires. Ainsi, en mars 1964, son association avec *Cité libre* prend fin⁴⁴. Il ira fonder *Révolution québécoise*, une véritable revue indépendante aux visées révolutionnaires socialistes. Le noyau de la revue est composé de révolutionnaires issus de différents groupes de la société ; ils diffusent des idées qui favorisent l'action directe, comme le veut leur compréhension du marxisme. En outre, en cette même année 1964, Vallières met sur pied des comités de chômeurs et participe à la création du Parti socialiste du Québec. Il crée également le Mouvement de libération populaire. Enfin, il s'engage dans les mouvements anti-américains et prosocialistes. À l'époque, il participe à plusieurs manifestations politiques dans lesquelles les jeunes souhaitaient faire valoir leur

⁴² Pierre Vallières, *Nègres blancs d'Amérique*, op. cit., p. 321.

⁴³ *Ibid.*, p. 280.

⁴⁴ Charles-Philippe Courtois, « *Cité Libre*, Duplessis et une vision tronquée du Québec », Xavier Gélinas et Lucia Ferretti, dir., *Duplessis, son milieu, son époque*, Sillery, Septentrion, 2010, pp. 52-75.

désaccord face à la guerre du Vietnam ou la discrimination raciale et surtout, témoignent de leur désir de voir résolue la question nationale au Québec. Le Front de libération du Québec (FLQ) a même recours aux bombes.

En 1965, Roland Vallières meurt d'un cancer généralisé. Pierre rompt alors tous les liens avec sa famille car, semble-t-il, c'est pour son père seulement qu'il éprouvait du respect. C'est également cette année-là que Vallières joint le FLQ. Né au début des années 1960, ce groupe révolutionnaire et terroriste prône la libération du Québec par la violence. Il veut renverser les structures politiques, économiques et sociales. « Notre idéal à nous, l'idéal du Front de Libération du Québec, n'est fondé, écrit Vallières, ni sur le pragmatisme opportuniste des partis capitalistes, ni sur l'obsession "des fatalités révolutionnaires" des partis qui se sont donné le nom de "communistes"⁴⁵. »

L'ampleur des gestes posés par Vallières témoigne de la radicalité du FLQ et de la sienne. En mai 1966, avec son camarade Charles Gagnon⁴⁶, il commet un attentat à la bombe à l'usine Lagrenade, qui fait une victime, Thérèse Morin. Les actions des felquistes s'intensifient et Vallières et Gagnon sont pris en chasse par la Gendarmerie royale du Canada (GRC). Ils entrent dans la clandestinité et s'exilent aux États-Unis. Leur but est ainsi d'« attirer l'attention de l'opinion mondiale sur la lutte de libération qui se développe

⁴⁵ Robert Comeau, Daniel Cooper et Pierre Vallières, dir., *FLQ : Un projet révolutionnaire. Lettres et écrits felquistes (1963-1982)*, Montréal, VLB, 1990, p. 159.

⁴⁶ Charles Gagnon (1939 - 2005) est né au Bic le 21 mars 1939. Ancien felquiste et camarade de Vallières durant la deuxième portion des années 1960, Gagnon quitte le FLQ au tournant des années 1970 pour fonder l'organisation marxiste-léniniste En lutte !, qui sera active jusqu'aux années 1980. Avec la création d'En Lutte !, il rompt complètement les liens humains et idéologiques avec Vallières. Un conflit public entre les deux hommes s'en est suivi.

au Québec et sur le sort réservé aux prisonniers politiques québécois, membres du FLQ⁴⁷ ». Là-bas, ils manifestent devant l'édifice des Nations Unies à New York les 25 et 26 septembre 1966, avant d'être arrêtés par les autorités américaines. Persuadé du bien-fondé de son idéal révolutionnaire, Vallières croit que les autorités américaines l'ont arrêté avec Gagnon sous la pression du gouvernement canadien. C'est pendant cette incarcération qu'il entreprend l'écriture de *Nègres blancs d'Amérique*, ce célèbre essai autobiographique dans lequel on ressent, souligne Robert Major, la « composition hâtive dans les circonstances difficiles de la détention⁴⁸ ».

En prison, aux dires de Pierre Vallières, Gagnon et lui reçoivent l'appui de certains groupes révolutionnaires noirs américains – probablement les *Black Panthers*, un des mouvements de libération les plus radicaux en Amérique du Nord à cette époque – tandis que Radio-Canada diffuse leur cri du coeur sur ses ondes. Vallières et Gagnon reçoivent alors des témoignages de nombreux sympathisants, notamment de la *Fédération internationale des Ligues des Droits de l'Homme* et du *Comité d'aide au groupe Vallières-Gagnon*, un groupe de militants mobilisés pour obtenir la libération de ces deux prisonniers.

Leur histoire prend une telle ampleur aux États-Unis que les deux compagnons sont extradés au Canada en janvier 1967. Un procès pour meurtre (celui de Thérèse Morin), qui sera hautement médiatisé, attend les deux hommes. Mais, selon Vallières, les dirigeants

⁴⁷ Robert Comeau, Daniel Cooper et Pierre Vallières, dir., *FLQ : Un projet révolutionnaire. Lettres et écrits felquistes (1963-1982)*, op. cit., p. 374.

⁴⁸ Robert Major, « Pierre Vallières, essayiste », dans Paul Wyczynski, *L'essai et la prose d'idées au Québec : naissance et évolution d'un discours d'ici, recherche et érudition, forces de la pensée et de l'imaginaire, bibliographie*, Montréal, Fides, 1985, p. 749.

canadiens ont voulu avant tout les incriminer pour leur affiliation au FLQ. À son avis, toute cette affaire est d'abord politique. Il ne croit pas Gérard Pelletier, député libéral fédéral d'Hochelaga et son ancien collègue à *La Presse*, qui affirme sous serment qu'il « ne savait pas que Vallières faisait partie du FLQ en 1965⁵⁰. » Il ne croit pas non plus Pierre Elliott Trudeau, qui témoigne dans le même sens. En février 1968, après un an d'attente, son procès débute pour se solder le 5 avril 1968 par une condamnation à deux ans et six mois pour homicide involontaire à l'endroit de Thérèse Morin. En prison, « j'ai beaucoup appris sur la camaraderie, la solidarité fondamentale qui existe entre les opprimés⁵¹ », dira Vallières qui est libéré sous caution le 31 mai 1970. Au cours de cette période d'emprisonnement (aux États-Unis et au Canada), il se pose à nouveau de sérieuses questions sur la révolution sociale québécoise mais aussi sur le sens de la vie et en particulier de la sienne.

2.2 De la Crise d'octobre à l'Urgence de choisir

Le 5 octobre 1970, les membres de la cellule Libération (Jacques Lanctôt, Jacques Cossette-Trudel, Marc Charbonneau et Yves Langlois) du FLQ enlèvent le représentant et attaché commercial britannique James Richard Cross. Contre sa libération, ils somment le gouvernement canadien de répondre à leurs exigences. C'est le début de la Crise d'octobre. Plusieurs corps policiers sont déployés pour retrouver Cross. Cinq jours plus tard, Pierre Laporte, vice-premier ministre du gouvernement Bourassa, est enlevé à son tour, cette fois par la cellule Chénier (Jacques et Paul Rose, Francis Simard et Bernard Lortie). « Ce rapt

⁵⁰ Maurice Morin, « Trudeau ne témoignera pas au procès de Vallières. Pelletier affirme avoir ignoré que l'accusé était du FLQ », *La Presse*, Z8, III, 1968, p. 9.

⁵¹ Ann Charney, « Pierre Vallières, la métamorphose d'un nègre blanc », dans Ann Charney, *Héros inconfortables*, Montréal, Stanké, 1996, p. 47.

donne l'impression que le FLQ est une organisation puissante, extrêmement bien structurée et coordonnée⁵². » Cet événement pousse cependant le gouvernement fédéral de Pierre Elliott Trudeau à décréter la *Loi sur les mesures de guerre* qui donne carte blanche aux autorités policières et militaires du Canada pour arrêter sans mandat et emprisonner des individus soupçonnés de faire partie du FLQ. À peine sorti de prison pour le meurtre de Thérèse Morin, Vallières figure en tête de liste des autorités policières lors des enlèvements. Il est arrêté puis écroué dès le mois d'octobre 1970 et reste en prison jusqu'au 23 juin 1971. Il se retrouve ensuite un moment chez Michel et Simone Chartrand. Là-bas, il réfléchit sur la société québécoise et les mouvements révolutionnaires, puis décide de prendre ses distances par rapport aux activistes radicaux québécois. Comme il s'en expliquera plus tard, cette période en est une de remise en question radicale.

Je décidai de consacrer au moins tout l'été à la méditation et la réflexion. Je ne voulais pas seulement penser à l'avenir du FLQ, j'avais besoin aussi de me libérer psychologiquement et mentalement de l'armure invisible dont je m'étais recouvert en prison pour défier quotidiennement la souffrance et l'absurde. Je devais apprendre à décuirasser mon être pour accueillir authentiquement les autres ... et m'accueillir moi-même. [...] Tout en demeurant fidèle aux exigences radicales de mon engagement, j'avais besoin d'un temps d'arrêt suffisant pour me retrouver⁵³.

Vallières se trouve alors à un tournant de sa vie. Il s'est tellement investi dans une cause qu'il semble s'être perdu lui-même. Autour de lui, les sympathisants et les médias ont créé une aura presque mythique. « Dans l'esprit d'un grand nombre de Québécois, en particulier des jeunes, écrit Ann Charney, il [Vallières] était considéré comme le symbole

⁵² Louis Fournier, *FLQ. Histoire d'un mouvement clandestin*, Montréal, Lanctôt, 1998, p. 312 ; William Tetley, *The october crisis, 1970 : an insider view's*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2007, 274 pages ; Manon Leroux, *Les silences d'Octobre: le discours des acteurs de la crise de 1970*. Montréal, VLB, 2002, 169 pages.

⁵³ Pierre Vallières, *Les héritiers de Papineau*, Montréal, Québec/Amérique, 1986, p. 176-177.

éclatant de la lutte permanente⁵⁴. » Peu de temps après sa sortie de prison, Vallières dira lui-même que « l'une de [s]es préoccupations majeures est de détruire le mythe Vallières⁵⁵ », ajoutant qu'il n'a jamais « été aussi triste depuis le milieu des années cinquante. Quelque chose en moi s'était déchiré, raconte-t-il, que je ne pouvais nommer avec précision, mais qui me faisait profondément souffrir⁵⁶ ». Il cherche alors avant tout à voir clair en lui-même avant de poursuivre son chemin.

Cette réflexion amène Vallières à opérer un tournant dans sa lecture de la société québécoise et du militantisme. Il s'intéresse de plus en plus aux mouvements de contre-culture comme les groupes écologistes, féministes ou étudiants, qui proposent « un projet d'unification idéologique autour de l'idée d'une transformation globale de la société, mais à travers la révolution préalable des consciences⁵⁷ ». Il s'agit là avant tout d'une recherche d'authenticité, comme le lui a fait découvrir Gaston Miron quelques années plus tôt.

Si jamais un jour le Québec devait se libérer globalement, ce serait vraisemblablement, me disais-je, à la suite d'une multitude de petites libérations, de "révolutions minuscules" à la base. Ces petites "révolutions" locales étaient d'ailleurs les seules à pouvoir être authentiquement vécues, car seules elles possédaient une dimension humaine réelle et palpable. [...] Je pensais moins en termes de changements politiques "au sommet des institutions" qu'en termes de transformation individuelle "au ras le sol". Ou plutôt, je ne dissociais plus le changement collectif (le changement de société) de la transformation personnelle de chacun et chacune d'entre nous. Étais-je en train, inconsciemment, de redevenir un croyant ou un mystique? Je ne sais pas. Chose certaine, au plus profond de moi, j'étais en train de muer⁵⁸.

⁵⁴ Ann Charney, « Pierre Vallières, la métamorphose d'un nègre blanc », *op. cit.*, p. 42.

⁵⁵ *Ibid.*, p.51.

⁵⁶ Pierre Vallières, *Les héritiers de Papineau*, *op. cit.*, p. 226.

⁵⁷ Jules Duchatel, « La contre-culture, une idéologie de l'apolitisme », dans Nadia Assimopoulos, *La transformation du pouvoir au Québec. Actes du colloque de l'association canadienne des sociologues et des anthropologues de langue française*, Montréal, Éditions Albert Saint-Martin, 1980, p. 263.

⁵⁸ Pierre Vallières, *Les héritiers de Papineau*, *op. cit.*, p. 236.

Vallières fréquente alors des artistes, des musiciens, des poètes ou même des itinérants à la recherche d'autre chose. La drogue, le sexe, l'alcool, le rock and roll et la littérature éclatée font également partie de sa vie.

Je me sentais –et me disais– très loin de la quête spirituelle qui les (adeptes de la contre-culture) animait, mais, par contre, je n'étais nullement indifférent à leur effort sincère pour se libérer tout à fait de la culture ancienne et de la morale traditionnelle. Leur parti pris de non-conformisme absolu me rejoignait d'emblée. C'est avec quelques-uns d'entre eux qu'à cette époque j'ai probablement, sans le chercher expressément, fait les plus grands pas en avant, sur les chemins souvent déroutants de la libération intérieure⁵⁹.

À l'instar de plusieurs révolutionnaires qui ont vécu les événements d'octobre 1970, Vallières essaie de trouver une alternative au FLQ pour obtenir la libération du peuple québécois. Certains joignent les mouvements marxistes-léninistes (M-L) alors que d'autres adhèrent au Parti Québécois (PQ). Pour sa part, Vallières donne son appui à ce dernier. Il considère maintenant que l'indépendance est la première étape de la libération de même qu'il juge que les M-L n'ont pas su tisser de liens avec la masse. On doit noter ici le virage que représente un tel propos, par rapport à celui qu'il tenait dans *Nègres blancs d'Amérique* : à l'époque, en effet, c'est le socialisme qu'il privilégiait clairement comme voie de libération du peuple québécois. En 1971, pour faire connaître son point de vue, il écrit *L'urgence de choisir*⁶¹ dans lequel il affirme que la libération du Québec doit maintenant être réalisée démocratiquement et sans violence et qu'elle passe par l'indépendance. Dès décembre 1971, de longs extraits de cet ouvrage sont publiés dans *Le Devoir* et dans *Québec-Press*. L'intérêt premier de ce livre est évidemment que Vallières condamne désormais la violence comme moyen de libération. En outre, il présente sa vision

⁵⁹ *Ibid.*, p. 237.

⁶¹ Pierre Vallières, *L'urgence de choisir*, Montréal, Parti-pris, 1971, 121 pages.

de la révolution démocratique qui permettra au peuple québécois de sortir de l'emprise impérialiste. Le militant croit maintenant aux vertus du processus démocratique. Il est d'avis qu'en étant conscients de leur exploitation, c'est-à-dire en effectuant une révolution intérieure, les Québécois voudront changer leur destin en participant aux processus décisionnels. Ainsi, ils se rapprocheront petit à petit du pouvoir pour finalement prendre eux-mêmes les décisions qui les concernent, comme le veut le socialisme. Ce modèle sociétal représente pour Vallières l'unique garantie d'indépendance dans le contexte de l'empire américain. Autrement, selon lui, les Québécois demeureront assujettis au libéralisme et au capitalisme.

Pour qu'ils procèdent à de multiples petites révolutions, la stratégie de Vallières consiste encore, comme il avait déjà essayé de le faire dans *Nègres blancs d'Amérique*, à rendre les Québécois conscients de leur statut de colonisés. Inspiré par Frantz Fanon⁶², Vallières croit qu'en plongeant dans son histoire collective, l'homme découvre la domination, l'oppression et l'exploitation tout en prenant conscience que sa liberté est possible. La décolonisation écrivait Fanon, « ne peut être comprise, [...] ne trouve son intelligibilité, ne devient translucide à elle-même que dans l'exacte mesure où l'on discerne le mouvement historicisant qui lui donne forme et contenu⁶³ ». Vallières souhaite alors que le PQ promeuve la participation citoyenne et soit le moteur d'une organisation populaire, à la base. Cependant, à l'image de Frantz Fanon et d'autres révolutionnaires, Vallières a une

⁶² Frantz Fanon (1925-1961), psychiatre et essayiste martiniquais très engagé en faveur du processus de décolonisation du Tiers-monde. Au cours des années 1950-60, ses écrits furent très influents sur les révolutionnaires indépendantistes. Ces informations sont tirées de Philippe Lucas, « Frantz Fanon. 1925-1961 », *Encyclopaedia universalis*, <http://www.universalis-edu.com.biblioproxy.uqtr.ca/encyclopedia/frantz-fanon/#>, visité le 10 octobre 2010

⁶³ Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, Gallimard, 1991, p. 66.

conception très idéaliste de la mobilisation populaire. De plus, comme le note Jean-Philippe Warren⁶⁴, la lutte pour la libération populaire au Québec est, à l'époque, l'affaire de quelques milliers de personnes seulement.

Quoi qu'il en soit, son adhésion au PQ lui vaut des critiques dans le milieu militant, notamment de la part de Jean-Marc Pôtte, Gilles Bourque et Charles Gagnon. Pôtte dira que « l'opportunisme de *L'urgence de choisir* est [...] l'envers du gauchisme des *Nègres blancs d'Amérique*⁶⁵ », tout en admettant que son livre tient la route si les individus acceptent toutes les prémisses de *L'urgence de choisir*. Gilles Bourque critiquera la conception que se fait Vallières du socialisme québécois. Pour ce dernier, compte tenu du caractère mondial de l'impérialisme économique, il faut un socialisme mondial pour libérer les prolétaires⁶⁶. Toujours selon Bourque, l'indépendance du Québec, telle qu'elle est proposée dans *L'urgence de choisir*, créerait des barrières entre les ouvriers et nuirait à la révolution socialiste. Pour sa part, Charles Gagnon critique Vallières sur le même terrain que Bourque en insistant sur le fait qu'il faut une révolution socialiste globale, pas uniquement localisée. En bon marxiste, Gagnon considère les dirigeants du PQ comme des petits-bourgeois avec lesquels on ne peut fraterniser. Gagnon dira d'ailleurs de Vallières à la suite de son transfuge au PQ: « je crois que le petit-bourgeois qui somnolait en lui s'est réveillé⁶⁷ ».

⁶⁴ Jean-Philippe Warren, *Ils voulaient changer le monde. Le militantisme marxiste-léniniste au Québec*, Montréal, VLB, 2007, 256 pages ; Jean-Philippe Warren, *Une douce anarchie. Les années 68 au Québec*, Montréal, Boréal, 2008, 311 pages

⁶⁵ Jean-Marc Pôtte, « *L'urgence de choisir*, par Pierre Vallières », *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, vol. 5, no. 4, 1972, p. 577.

⁶⁶ Gilles Bourque, « En réponse à Pierre Vallières », *Socialisme québécois*, no. 23, 1972.

⁶⁷ Ann Charney, « Pierre Vallières, la métamorphose d'un nègre blanc », *op. cit.*, p. 52.

Ainsi, avec ce livre, Pierre Vallières a tenté de rallier un plus grand nombre de personnes à la cause de la libération sociale et nationale du Québec. *L'urgence de choisir* témoigne de sa réflexion, du chemin qu'il a fait pour rejoindre les Québécois dans ce qu'ils sont réellement, un peuple pacifique, peu enclin à la lutte révolutionnaire et méfiant devant les grandes utopies libératrices peu enracinées dans sa propre culture. La réaction de la gauche « pure et dure » à ce livre montre bien qu'elle-même n'avait pas fait le même cheminement vers une analyse réaliste des moyens les plus susceptibles de convaincre les Québécois de s'engager dans une transformation profonde de leur destin. En effet, comme le soulignent Jean-Philippe Warren et Pierre Dubuc, au tournant des années 1970, avec la disparition du FLQ, plusieurs militants ont rejoint des groupes marxistes-léninistes comme En Lutte! ou la Ligue communiste, alors que d'autres, comme Vallières, ont joint les rangs du PQ. On assiste à une querelle entre socialistes et indépendantistes. En privilégiant l'indépendance, l'auteur de *Nègres blancs d'Amérique* s'est aliéné les militants des groupes M-L.

3. IL FAUT QUE ÇA CHANGE

En février 1972, avec sa compagne de l'époque, Claude Leblanc, Vallières quitte la région montréalaise pour les Laurentides (Mont-Laurier), où il passera dix-huit mois. Là-bas, il s'est déniché un emploi subventionné par le gouvernement fédéral (ce qui crée toute une histoire à Ottawa) comme coordonnateur dans le cadre d'un projet d'animation sociale et de coopérative industrielle de l'usine Sogefor. En principe, les ouvriers de cette usine devaient devenir les propriétaires et les gestionnaires de leur entreprise. Cependant, Sogefor, « une société de gestion dans le secteur des pâtes et papiers et une filiale de la

SGF (Société générale de financement), connaît des problèmes énormes à cause du refus du gouvernement du Québec de modifier le régime des concessions forestières⁶⁸ ». Le gouvernement de Robert Bourassa favorise la privatisation de l'usine, si bien que le projet de développement communautaire échoue du même coup. Vallières retourne alors vivre à Montréal, laissant derrière lui :

un rêve, un grand rêve : celui d'une société à dimension humaine, autogérée, fière de son originalité culturelle et de son indépendance politique, capable d'accueillir fraternellement tous les âges, tous les besoins et toutes les différences dans un projet de développement centré d'abord sur la dignité, la liberté, l'autopromotion et l'épanouissement des personnes, hommes et femmes, jeunes et vieux. L'indépendance formelle du Québec (ou de tout autre pays) n'était qu'un leurre si elle ne s'enracinait pas d'abord dans l'action, la conscience et les aspirations particulières des populations locales et régionales⁶⁹.

Il n'est toutefois pas question pour Vallières d'abandonner son projet de vie :

Je pris la résolution, en quittant la région de Mont-Laurier, d'insister auprès des indépendantistes québécois pour qu'ils prêtent davantage d'attention que par le passé aux aspirations concrètes des gens "ordinaires" et qu'ils cessent d'enfermer leur combat dans des débats abstraits portant sur les concepts formels d'indépendance, de lutte des classes et d'impérialisme⁷⁰.

Au même moment, Pierre Vallières commence à se détacher du PQ, moins de trois ans après avoir lui donné sa confiance. Déjà en 1972, il cesse de croire que ce parti désire vraiment conscientiser la masse à la nécessité de l'indépendance du Québec. Lorsque le gouvernement Bourassa adopte une loi spéciale exigeant le retour au travail de 210 000 travailleurs en grève, il est déçu dans son espérance que le PQ se serve de la grogne

⁶⁸ Pierre Fournier, « Les nouveaux paramètres de la bourgeoisie québécoise », *Le capitalisme au Québec*, Montréal, Les Éditions coopératives Albert Saint-Martin, 1978, pages 135-181.

⁶⁹ Pierre Vallières, *Les héritiers de Papineau*, op. cit., p. 242.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 243.

populaire pour opérer un tournant dans le mouvement de libération. Puis, aux élections de 1973, Vallières n'accepte pas la stratégie adoptée par René Lévesque, selon laquelle il faudrait d'abord prouver à la population que le PQ peut former un « bon gouvernement ». Il croit alors que les membres du PQ « avaient davantage faim de pouvoir que de libération, individuelle et collective⁷¹ ». Il dira même avoir acquis dès les derniers jours de la campagne électorale de 1973 la certitude que ce parti ne réaliserait jamais l'indépendance à cause de la modération, voire même du « conservatisme social » de sa campagne⁷².

Ainsi, d'après Vallières, ce parti ne travaille pas pour faire la révolution. Il conserve plutôt les mêmes rouages que les partis traditionnels. Alors adjoint au directeur à l'information du *Devoir*, Vallières se demande dans *Les héritiers de Papineau* : « fallait-il pour autant baisser les bras? Ou bien, comme un nombre croissant de jeunes, décider de tourner carrément le dos aux institutions politiques pour chercher ailleurs la communion symbolique de nouveaux espoirs⁷³? » Le Congrès péquiste de 1974 est l'occasion de la rupture de Vallières avec le PQ. C'est alors que le parti adopte l'étapisme de Claude Morin. Or, l'auteur de *L'urgence de choisir* s'oppose catégoriquement à cette stratégie selon laquelle la souveraineté du Québec ne doit se réaliser qu'après un référendum. Comme plusieurs autres militants indépendantistes, dont Pierre Bourgault, il est outré par l'attitude des militants qui se rallient à cette proposition. Il aurait souhaité que les dirigeants péquistes exploitent davantage les causes de mécontentement du gouvernement Bourassa pour faire la promotion du mouvement de libération du Québec. Vallières est également

⁷¹ *Ibid.*, p. 245.

⁷² *Ibid.*, p. 248.

⁷³ *Ibid.*, p. 246.

choqué par l'attitude des dirigeants syndicaux qui, selon lui, n'ont plus de projet politique depuis la grève générale de 1972. Pour Vallières, les syndicats cherchent désormais à faire des compromis avec l'appareil d'État afin de préserver, voire d'augmenter leurs acquis. Vallières se retrouve de plus en plus isolé et à l'écart des différents groupes progressistes ou révolutionnaires. En même temps, le mode de vie des Québécois a changé : ils lui paraissent plus riches et de plus en plus individualistes, sans véritables symboles collectifs pour cimenter l'ensemble de la population. Ce qu'il perçoit comme la désintégration progressive du tissu social ne favorise en rien la réalisation de son idéal. Son projet n'est plus en phase avec celui des révolutionnaires, ni, semble-t-il, avec celui du peuple québécois, pourtant le principal moteur de la révolution. L'écriture est désormais le seul outil dont dispose Vallières pour faire valoir ses idées.

3.1 La frustration comme moteur

Irrité par l'attitude des dirigeants fédéraux, Vallières est aussi heurté par celle des dirigeants péquistes, qui remportent les élections provinciales de 1976 mais en profitent selon lui pour tempérer les ardeurs de la gauche, qui souhaite un changement substantiel dans la manière de faire de la politique et d'inscrire le Québec dans l'ordre économique international. Certes, le militant ne souhaite pas baisser les bras, mais au milieu des années 1970, il n'a plus de véhicule pour diffuser ses idées si ce n'est l'écriture : il publie d'ailleurs cinq ouvrages entre 1976 et 1979.

L'année 1976 est chargée pour Vallières. Il s'installe sur une petite île dans la région de Magog et seul, sans électricité, téléphone ni eau courante, il vit dans la plus

grande simplicité jusqu'aux premiers froids de l'automne. Parfois, un ami vient,

mais le plus souvent, j'étais seul. J'ouvrais un livre, en lisais quelques pages, le refermais. Puis je prenais la chaloupe pour méditer en ramant. Je passais aussi beaucoup de temps au jardin à sarcler les légumes ou à arroser les tomates. La paix venait en même temps que l'émerveillement. L'île était belle : je l'aimais d'un amour entier, un peu frustré, avec parfois des extases naïves. J'y retrouvais les émotions profondes de mon enfance. [...] Partout autour de moi chuchotait le secret de l'être [...] Je découvrais l'infinie compassion de l'univers. Je ne priais aucun dieu, aucune déesse. Je ne désespérais d'aucun paradis futur. Le paradis était là, sur cette île, frémissant de simplicité et surtout de lumière, écrira-t-il plus tard⁷⁴.

Malgré cet émerveillement, Vallières s'explique mal son retrait de l'action et des luttes politiques. Au fond, il se pose toujours les mêmes questions et particulièrement celle de la liberté. « Existe-t-il encore une liberté humaine? Cette liberté, si elle existe, à quoi sert-elle, puisqu'elle contribue consciemment, volontairement, à la planification de l'holocauste? Serions-nous possédés par le démon de l'autodestruction? Ou pervertis par notre excès de liberté? Que comprendre de l'histoire humaine⁷⁵ ? », se demande-t-il. Selon lui, cette liberté qui grandissait au Québec durant les années soixante s'est perdue lors de la Crise d'octobre. C'est pour cette raison qu'il tente de faire la lumière sur cet événement. Il produit alors *L'exécution de Pierre Laporte*⁷⁶, paru aux éditions Québec/Amérique en 1977, dans lequel il réunit une importante documentation sur la Crise d'octobre et la mort du ministre libéral. Dans ce livre, il soutient que « ce sont les forces de l'ordre qui ont tué Pierre Laporte⁷⁷ ». Il ajoute que gouvernement fédéral d'Ottawa, appuyé par celui des États-Unis, préparait depuis plusieurs années un coup de force contre les mouvements

⁷⁴ *Ibid.*, p. 255

⁷⁵ *Ibid.*, p. 256.

⁷⁶ Pierre Vallières, *L'exécution de Pierre Laporte*, Montréal, Québec/Amérique, 1977, 223 pages.

⁷⁷ Conrad Bernier, « Vallières : Les forces de l'ordre ont tué Pierre Laporte », *La Presse*, 12 mai 1977, p. 28.

révolutionnaires du Québec, particulièrement le FLQ⁷⁸. Il réclame donc une enquête publique pour que la lumière soit faite sur cette histoire. De plus, il avance que des procédures anti-démocratiques (Loi des mesures de guerre) ont été employées par le gouvernement d'Ottawa au détriment du peuple québécois lors de la Crise d'octobre et des années suivantes. Depuis, les Québécois sont victimes de l'emprise sans cesse croissante du gouvernement fédéral. Par ailleurs, l'auteur est inquiet de l'avenir du Québec car, selon lui, le PQ entraîne le peuple québécois dans une impasse avec la souveraineté-association. Si ce projet se réalise, il n'y aurait pas de véritable révolution et les Québécois demeureraient dépendants du Canada et surtout des États-Unis. Il va même jusqu'à prétendre que, pour être libres et autonomes, les Québécois doivent rompre tous les liens économiques qui les unissent au reste du globe.

En octobre 1976, Vallières déménage seul à Saint-Mathias de Bonneterre. Un mois plus tard, le Parti Québécois est porté au pouvoir et l'effervescence est à son comble au Québec. Mais Vallières demeure en retrait. Il préfère rester éloigné de la scène politique pour écrire *Un Québec impossible*⁷⁹ et *Les scorpions associés*⁸⁰. L'indignation du révolutionnaire s'exacerbe dans *Un Québec impossible*, paru en 1977. « Ce nouveau livre de Vallières constitue une sorte de réflexion-analyse qui ne veut faire aucune concession à la peur, ni à l'opportunisme dont il accuse de faire preuve le PQ et prétend mettre le

⁷⁸ Sans donner entièrement raison à Vallières, notamment pour ce qui concerne l'implication des États-Unis, l'enquête de Guy Gendron de Radio-Canada en 2010 a révélé la lucidité générale de son analyse de la Crise d'octobre. « 40^e anniversaire de la Crise d'octobre », Radio-Canada RDI Week-End, http://www.radio-canada.ca/emissions/rdi_week_end/2010-2011/Entrevue.asp?idDoc=120797, visité le 10 novembre 2010.

⁷⁹ Pierre Vallières, *Un Québec impossible*, Montréal, Québec/Amérique, 1977, 171 pages.

⁸⁰ Pierre Vallières, *Les scorpions associés*, Montréal, Québec-Amérique, 1978, 156 pages.

gouvernement de René Lévesque au pied du mur, à l'approche du référendum⁸¹. » Il ne peut accepter que le PQ ait adopté l'étapisme et qu'il vise la souveraineté-association au lieu de l'indépendance. Il s'en prend aussi aux gouvernements canadien et américain de même qu'aux syndicats. Cette critique peut étonner puisque le PQ a alors le vent dans les voiles. Seulement, Vallières affirme que l'indépendance du Québec est irréalisable sans la mise en place d'une société nouvelle. En fait, Vallières est irrité par l'ambiguïté du projet de souveraineté-association et le refus « de remettre en cause le système économique, dominé et contrôlé par les Etats-Unis⁸² ». D'après lui, René Lévesque favorise la souveraineté-association plutôt que l'indépendance pour ne pas s'aliéner les Américains. Or, pour Vallières, ce serait une erreur. Il estime que le statu quo entraîne plusieurs effets pervers pour le Québec. D'une part, en s'affichant ouvertement en faveur de la souveraineté, le PQ devient la cible des adversaires fédéralistes et impérialistes, qui vont constamment tenter de faire avorter leur projet. D'autre part, en adoptant un souverainisme mou, c'est-à-dire la souveraineté-association, la base militante risque de lui faire faux bond.

L'auteur entrevoit alors de nouvelles possibilités, par exemple celles que préconise une partie de Québécois à la recherche d'une certaine forme d'indépendance :

Sans programme globalisant, sans bible, sans parti, sans leader charismatique, ils poursuivent un ensemble d'objectifs partiels qui, pour eux, sont autant de préalables à la construction d'une société libérée. Ils croient aux "indépendances" de base, comme dirait Vadeboncoeur, plutôt qu'à l'indépendance de l'État⁸³.

⁸¹ S.A., « Pierre Vallières est pessimiste quant à l'avenir du Québec », *Journal de Montréal*, 31 octobre 1977, p. 17.

⁸² Pierre Vallières, *Un Québec impossible*, Montréal, Québec/Amérique, 1977, p. 31.

⁸³ *Ibid.*, p. 118. Ici, Vallières fait référence à Pierre Vadeboncoeur, écrivain, essayiste et avocat québécois très engagé dans les mouvements populaires.

Ce type d'indépendance, souvent « méprisé d'en haut et souvent envié, est, selon Vallières, éminemment politique, puisqu'il procède essentiellement du besoin de vivre autrement, de changer la vie⁸⁴ ». Comme nous le verrons plus loin, cette option l'attire de plus en plus et il ira même jusqu'à s'engager profondément dans des communautés de base qui visent la libération et la mise en place d'une société nouvelle.

Un an après la sortie d'*Un Québec impossible*, Vallières fait paraître *Les scorpions associés*, ouvrage dans lequel il s'adresse au chef du Parti Québécois et à l'ensemble de la société québécoise. Sans proposer de véritables solutions aux problèmes que nous venons d'évoquer, il s'interroge quant à l'avenir du Québec. Selon Jean-Claude St-Amand :

Vallières y discute de la gestion abusivement technocratique du gouvernement québécois (lettre 1), du récent virage à droite de celui-ci (lettre 2), de la place du Québec et du Canada dans le développement du capitalisme occidental (lettres 3 et 4) et enfin de sa conception d'une alternative pour la société de demain (lettre 5). Le tout se termine de façon pour le moins agressive par un "épilogue en forme d'adieu à Pierre Trudeau"⁸⁵.

Vallières en veut encore terriblement au PQ de préconiser des politiques économiques capitalistes analogues à celles du Canada, des États-Unis ou du Japon et qui font entrer encore davantage le Québec dans le mode de vie capitaliste. Même s'il croit toujours aux vertus de la révolution, « l'inquiétude, l'insatisfaction, la colère et le besoin de vivre autrement » le gagnent : « Je refuse de consentir aux mirages, aux croyances toutes prêtes, aux justifications et aux raisons raisonnables de la démagogie, qu'elle se trouve au

⁸⁴ *Ibid.*, p. 119.

⁸⁵ Jean-Claude Saint-Amant, « Pierre Vallières. *Les scorpions associés* », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 33, no. 2, 1979, p. 278.

pouvoir ou dans l'opposition⁸⁶. »

Pour Vallières, « la victoire électorale du Parti Québécois prouve que le pays n'est pas mort. Malheureusement, elle ne fournit pas la certitude que son avenir est assuré⁸⁷ ». Les Québécois ont élu un parti souverainiste, ce qui veut dire que l'indépendance du Québec leur tient toujours à cœur. Sauf que les leaders péquistes n'orientent pas la société québécoise vers un mode de vie différent : ils veulent conserver de bons rapports économiques avec le reste du monde (particulièrement les États-Unis). La question de l'indépendance du Québec se pose désormais à l'échelle mondiale, ce qui complique la tâche des indépendantistes. Le projet péquiste de souveraineté-association n'entre donc plus uniquement en conflit avec le gouvernement d'Ottawa, mais avec le monde capitaliste.

La vision de Vallières est à la fois radicale et teintée de pessimisme. Il veut à tout prix mettre un terme au processus de domination économique qui règne depuis des siècles. Il s'agit encore et toujours, comme il y avait insisté dans *Nègres blancs d'Amérique* et *L'urgence de choisir*, de réveiller la population, car «le principal obstacle à la liberté est ce demi-sommeil des somnambules que pratique, hélas, la majorité⁸⁸ ».

Sitôt après *Les scorpions associés*, Pierre Vallières fait paraître *La démocratie ingouvernable*⁸⁹ en 1979 ; dans cet essai, il critique l'ensemble capitaliste et technocratique.

⁸⁶ Pierre Vallières, *Les scorpions associés*, op. cit., p. 28.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 33.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 27.

⁸⁹ Pierre Vallières, *La démocratie ingouvernable*, Montréal, Québec/Amérique, 1979, 232 pages.

Un peu comme l'a imaginé George Orwell dans 1984⁹⁰, une « minorité de puissants contrôlent le monde et bouleversent constamment le cours des événements⁹¹ ». De plus en plus pessimiste, il s'interroge maintenant sur l'avenir du genre humain. La révolte atteint alors son comble : « Rien de ce que nous cherchons, écrit Vallières d'entrée de jeu dans ce livre, ne semble exister : la liberté, la justice, la paix, la solidarité. Comment les inventer? En sacrant, en souffrant, en prenant les armes⁹². » L'idéal qu'il nourrit désormais ne peut être atteint parce que les « crapules », les « manipulateurs », les « démons » de cette technocratie, comme il les appelle, ont pris le contrôle du pouvoir économique, politique et militaire. Pratiquement à bout de ressources et d'arguments dans son projet de changement social, Vallières semble abattu et se réfugie en lui-même. Il s'interroge sur l'être, l'existence, l'univers, etc., mais sans pour autant trouver de réponses. Il avouera même avec le recul qu'il y a des êtres qui portent en eux « un silence, une sorte de mystérieuse nostalgie, un vide douloureux, cette brûlante absence que rien ni personne sur terre ne peut combler. J'étais peut-être un de ces êtres-là, éternels insatisfaits, éternels chercheurs, condamnés à regarder le ciel en silence comme à souffrir très vivement d'une faim inapaisable⁹³ ».

3.2 Retour à Dieu

Cette démarche intérieure le mène finalement, en 1979, à la redécouverte de soi et de Dieu.

⁹⁰ George Orwell, *1984*, Paris, Gallimard, 1950, 439 pages.

⁹¹ Pierre Vallières, *La démocratie ingouvernable*, Montréal, Québec/Amérique, 1979, p. 1.

⁹² *Ibid.*, p. 1.

⁹³ Pierre Vallières, *Les héritiers de Papineau*, *op. cit.*, p. 255.

Je crus que pour moi le bonheur, le vrai, était enfin arrivé. Je sentais qu'à des profondeurs insoupçonnées des portes intérieures s'ouvraient une à une, permettant enfin l'entrée de ce que je m'étais efforcé depuis une quinzaine d'années de laisser toujours à l'extérieur de moi, le plus loin possible de moi. Libérant aussi vers le dehors, vers les autres surtout, ce qui était retenu prisonnier depuis longtemps à l'intérieur. [...]

Je ne nommais ni ne priais Dieu, mais peut-être que déjà je LE cherchais, à la manière de Henri Michaux, dans "l'espace du dedans" dont j'entreprenais gauchement l'exploration. Sans oser le dire ouvertement ou même l'admettre à voix basse, j'éprouvais avec force le besoin d'être restitué à moi-même, sans mensonge ni forfanterie. [...] Là, face au fleuve, loin de l'agitation politicienne et du tintamarre culturel, je devenais optimiste. Comme tombé en amour avec l'existence. Avec l'être. Avec moi-même aussi. Enfin⁹⁴.

Cette même année, Vallières s'est installé dans Charlevoix et découvre au fond de lui un visage qu'il ne connaît pas et qui refuse de se montrer ou de se nommer. De quel Dieu s'agit-il? Il ne le sait pas et peu lui importe car pour lui, « c'est le même dieu vers qui toutes [les voix] se dirigent, par des voies différentes⁹⁵ ». Chose certaine, il cherche un sens à sa vie et croit l'avoir trouvé.

En 1979, outre *La démocratie ingouvernable*, Vallières fait paraître *La liberté en friche*⁹⁶. Il s'agit d'un recueil de textes d'abord publiés dans *Cité libre* et *Révolution québécoise* entre 1962 et 1965. Ce livre « résume un peu l'expérience de nos premiers combats pour une société libre⁹⁷ », écrit-il. Paraissant réconcilié avec lui-même, son passé et son destin, Vallières tente alors de redonner du souffle au mouvement de libération du Québec, comme il l'avait fait dans les années 1960. Il semble d'ailleurs conscient du

⁹⁴ *Ibid.*, p. 263-264.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 265.

⁹⁶ Pierre Vallières, *La liberté en friche*, Montréal, Québec/Amérique, 1978, 228 pages.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 8.

caractère marginal et utopique de ses idées, auxquelles il continue néanmoins de tenir : « Je n'ai combattu que pour une seule chose : faire cesser l'humiliation des êtres et l'assassinat des esprits, vaincre la bêtise et la peur, éliminer l'exploitation et l'obscurantisme. Le combat n'est pas fini. Au contraire, tout indique qu'il faille repartir en guerre⁹⁸. »

On voit que la transformation intérieure de Vallières n'entame en rien sa fidélité à ses idéaux politiques. Il reste qu'en 1980, lors du référendum, il demeure en retrait de la scène militante. Il vote pour le OUI, sans plus. À la suite de l'échec référendaire, il rentre à Montréal et occupe quelques emplois à temps partiel comme chercheur.

En 1982, il fait paraître un ouvrage collectif, *Changer de société*⁹⁹, qu'il codirige avec Serge Proulx et dont il signe l'introduction et l'article « Vers un Québec post-nationaliste ? Idéologies et valeurs : oppositions, contradictions et impasses ». Dans cet article, Vallières soutient que le Québec entre dans une ère post-nationaliste. Selon lui, la question nationale et les luttes sociales au Québec viennent maintenant au second rang en raison de la mondialisation et des nouvelles technologies qui occupent plus de place dans les représentations sociales. Vallières favorise alors de plus en plus les pratiques alternatives comme le féminisme et les mouvements communautaires. Son nouveau cheval de bataille est désormais le machisme qu'il critique abondamment. « Pour maintenir leur pesanteur étouffante sur la société, les hommes d'ordre s'accrochent à leur pouvoir rétrograde, oppressif et injuste¹⁰¹ », écrit Vallières.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 18.

⁹⁹ Serge Proulx et Pierre Vallières, *Changer de société*, Montréal, Québec/Amérique, 1982, 298 pages.

¹⁰¹ Pierre Vallières, *La Berdache*, no. 30, mai 1982, tiré de *Paroles de nègre blanc*, *op. cit.*, p. 192.

Seulement, l'auteur se retrouve de plus en plus isolé. Dans le contexte de la crise des finances publiques du début des années 1980, plusieurs Québécois ont un statut précaire et sont moroses. Face à cette crise, Vallières est d'ailleurs ambivalent. Selon l'interprétation de Jacques Jourdain, le militant estimerait alors que l'activisme politique et social des années 1960 est dépassé et qu'il faut ouvrir de nouvelles perspectives. L'ancien felquistes fonde d'ailleurs en 1983 la revue *Idées et pratiques alternatives*, dans laquelle il réclame une transformation sociale qui doit résulter d'un changement à la fois personnel et communautaire.

Parallèlement, l'appel de la foi continue de se faire entendre. En 1984, il co-fonde la communauté religieuse *La pierre vivante* qui s'installe en juillet 1985 dans le quartier Côte-des-Neiges à Montréal. Ce regroupement de spiritualité franciscaine lui permet de renouer avec son passé religieux et d'oeuvrer en faveur de la justice sociale. Constantin Baillargeon explique à sa façon la nature de l'engagement de Pierre Vallières à cette époque, en faisant ressortir que le rêve de donner paix et communion au monde n'est pas seulement marxiste mais aussi chrétien¹⁰².

Dans *La Pierre vivante*, Vallières termine l'écriture de *Les héritiers de Papineau*, sa seconde autobiographie parue en 1986. Cependant, il quitte la communauté cette même année, incapable qu'il est de demeurer au même endroit pendant longtemps. En 1987, Vallières contribue à la fondation du Café Nelligan, un havre où affluent de nombreux schizophrènes. De mars à novembre 1987, il coordonne la quarantaine de psychotiques du

¹⁰² Constantin Baillargeon, *Pierre Vallières vu par son professeur de philosophie*, Montréal, Mediaspaul, 2002, p. 77-90.

Café Nelligan, situé à l'île Perrot. On en sait peu à ce sujet ou sur le parcours de Vallières à la fin des années 1980.

Au tournant de la décennie, Vallières, présent dans les mouvements communautaires, continue à s'intéresser de loin à la situation québécoise. Il reste fidèle à ses idées révolutionnaires de jeunesse. Dans un entretien avec Pat White paru en 2008, il déclare n'avoir aucun regret d'avoir été radical : « Je suis vraiment convaincu de mon choix. Le même choix il y a 30 ans qu'aujourd'hui¹⁰³ », mais il s'inquiète de l'absence de forces politiques nouvelles : « les comités de citoyens sont démembrés, le mouvement populaire est émietté. Il n'y a pas de mouvement social, [et donc] il ne peut pas y avoir de force politique¹⁰⁴ ».

3.3 Les années « folles »

En 1992, Vallières subit un infarctus. À peine en est-il remis qu'il décide de partir pour la Bosnie, en pleine guerre de désintégration de ce qui deviendra l'ex-Yougoslavie. Mais Vallières, qui désire toujours une révolution en faveur de la justice et de l'indépendance, voit là une occasion de vivre enfin son idéal révolutionnaire : celui de voir un peuple se libérer de son oppresseur. Comme il l'avait fait durant les années 1960, il quitte donc le Québec, cette fois pour s'imprégner du mode de vie des Bosniaques qui tentent de se libérer.

¹⁰³ Pat White, « Entrevue avec Pierre Vallières », entrevue soumise le 24 février 2008, <http://patwhite.com/node/3747>, visité le 09/04/2009

¹⁰⁴ *Ibid.*, visité le 09/04/2009

De retour au Québec, il occupe quelques emplois à la pige et participe en 1994 au tournage du documentaire *La liberté en colère*¹⁰⁵ de Jean-Daniel Lafond, qui réunit pour la première fois depuis vingt ans les ex-felquistes Charles Gagnon, Francis Simard, Robert Comeau et Pierre Vallières. Le réalisateur tente de montrer le cheminement de ces révolutionnaires qui, chacun à sa façon, font un retour sur leur passé de militant. Ils débattent du passé et du présent du Québec depuis la Révolution tranquille et tentent de trouver des solutions à l'impasse dans laquelle se trouve l'indépendance du Québec. Les deux plus engagés sont toujours Gagnon et Vallières et le débat s'articule surtout autour d'eux ... et de leur désaccord sur la façon de réaliser la révolution au Québec. Alors que dans les années 1970, Gagnon semblait beaucoup plus tranché et intransigeant que Vallières, qui avait eu le courage de marcher à la rencontre de la culture des Québécois plutôt que de s'en tenir à des positions idéologiques trop gauchistes pour eux, cette fois Gagnon se pose comme étant celui des deux qui est le plus pragmatique, et il insiste sur la nécessaire prise en compte des changements intervenus dans la société québécoise depuis l'époque de la révolution tranquille. Vallières apparaît dès lors comme celui qui tient à affirmer qu'une révolution globale est nécessaire. Celui, aussi qui, dans son entretien avec Simard, un des felquistes impliqués dans l'affaire Laporte, tient à dire et redire que le ministre libéral est décédé suite à un complot du gouvernement fédéral. Simard lui réplique qu'il était là, qu'il a contribué à sa mort, puis il quitte la scène. Dans le film, Vallières apparaît donc comme un entêté.

Par ailleurs, en 1994, sa santé physique et sa situation financière se détériorent beaucoup. Néanmoins, il envisage de retourner en Yougoslavie pour soutenir les

¹⁰⁵ Jean-Daniel Lafond, *La liberté en colère*, ONF, Office national du film du Canada, 1994.

Bosniaques qui, croit-il, désirent davantage leur indépendance que les Québécois. « On est dans un espèce de no man's land politique (au Québec) assez douloureux, dit-il au sujet des Québécois. Moi, j'suis disponible pour toute révolution, s'exclame-t-il dans *La liberté en colère*. Pour la révolution aujourd'hui, et aujourd'hui même. J'suis en colère. Je le suis autant que dans les années 60. Mais il faut un mouvement social, une société qui veuille changer¹⁰⁶. »

Ainsi, en juin 1994, avec Jean Ménard et André McLaughlin, il quitte le Québec pour Sarajevo et y entre avec l'aide de l'ONU. Il y demeurera un mois. Vallières signe d'ailleurs une lettre au nom du Comité de solidarité Québec-Bosnie¹⁰⁷, qu'il fait parvenir au nouveau maire de Montréal, Pierre Bourque. « La présente lettre vise à vous (Pierre Bourque) mettre au courant du travail que nous effectuons en faveur de la Bosnie-Herzégovine¹⁰⁸ », écrira-t-il. En Bosnie, Vallières écrit sur les crimes contre l'humanité et « fait parvenir des articles à *L'Actualité* et à *Temps fou*, dans lesquels il relate la vie au jour le jour des habitants de Sarajevo. Dans ce compagnon des victimes de l'injustice, on ne peut s'empêcher de reconnaître le même homme qui, quelque trente ans plus tôt, avait voulu partager l'existence précaire des ouvriers français¹⁰⁹ », souligne avec justesse Jacques Jourdain. Là-bas il défie la mort à tous les jours car la ville est assiégée, la guerre civile fait rage et les conditions de vie sont précaires et misérables. D'ailleurs, à son retour, Vallières souffre d'une grave dépression nerveuse.

¹⁰⁶ *Ibid*

¹⁰⁷ Le Comité de solidarité Québec-Bosnie a été développé avec l'administration de Jean Doré, ancien maire de Montréal de 1986 à 1994, afin d'établir des échanges entre Sarajevo et Montréal.

¹⁰⁸ Pierre Vallières, « Lettre au maire de Montréal », tiré de Jacques Jourdain et Mélanie Mailhot, *Paroles d'un nègre blanc*, op. cit., p. 259.

¹⁰⁹ Jacques Jourdain et Mélanie Mailhot, *Paroles d'un nègre blanc*, op. cit., p. 257.

Cette même année 1994 paraît également *Le devoir de résistance*¹¹⁰. Selon Jourdain et Mailhot, « dans cet ouvrage, il nous livre de façon claire et concise sa pensée politique qu'il adapte à la situation mondiale des années quatre-vingt-dix. Le devoir de la gauche, plaide Vallières, consiste à dénoncer "l'apparent triomphe" du dogme néolibéral¹¹¹ ». En 1995, une thrombose au cerveau affecte de nouveau sa santé et perturbe son équilibre mental. Malgré tout, il retourne en Yougoslavie durant l'été de cette même année. D'ailleurs, selon ses deux accompagnateurs, Julien Leblanc et David Beausoleil, il souhaitait mourir là-bas et adopte même un comportement suicidaire. « Il parle peu, fume beaucoup et défie les snippers. Un jour qu'ils déambulent dans les rues, les deux jeunes hommes doivent forcer Vallières à s'abriter lorsque les tirs se font entendre¹¹². »

À l'automne 1995, peu avant le référendum sur la souveraineté du Québec, il rentre à Montréal et écrit de façon dans le périodique *Temps fou* des articles sur des enjeux politiques de l'heure. Non surpris de la défaite du camp souverainiste au référendum, il critique par la suite l'attitude du nouveau chef du PQ, Lucien Bouchard, pour son conservatisme politique et social.

De plus en plus malade, Vallières subit un autre infarctus le 4 mars 1997. Il manque d'oxygène quelques instants, il subit de sérieuses lésions cérébrales. Il demeurera aphasique jusqu'au jour de sa mort, le 22 décembre 1998.

¹¹⁰ Pierre Vallières, *Le devoir de résistance*, Montréal, VLB, 1996, 100 pages.

¹¹¹ Jacques Jourdain et Mélanie Mailhot, *Paroles d'un nègre blanc*, op. cit., p. 255.

¹¹² *Ibid.*, p. 257.

4. CONCLUSION

En somme, la vie de Pierre Vallières n'a rien de banal. Que retenir de son parcours, qui semble chaotique à première vue ? La mémoire collective, lorsqu'elle se souvient de ce militant, l'identifie aux grandes causes de transformation sociale qui ont été portées à son époque par les mouvements de gauche, surtout les mouvements indépendantistes et socialistes. Et certes, cet engagement public, qu'il a souvent assumé au prix même de quelques emprisonnements, reste sans doute son héritage le plus tangible à l'histoire du Québec des années 1960 et 1970. Cependant, notre recherche permet aussi de mettre en lumière ce que nous avons intitulé sa « profonde et douloureuse recherche » de sérénité personnelle et de réconciliation avec les valeurs spirituelles catholiques qui lui sont apparues de nouveau, dans la dernière période de sa vie, comme porteuses d'un authentique potentiel révolutionnaire. Après avoir, dans sa jeunesse, cherché une relation avec Dieu qui est passée par un essai de vie contemplative ou par l'adhésion au personnalisme, après avoir aussi été tenté par l'existentialisme athée, il a finalement renoué après 1980 avec la spiritualité franciscaine. Celle-ci lui est apparue dotée à la fois d'un pouvoir radical de contestation des fondements de la société capitaliste contemporaine et d'une réelle capacité à lui donner une paix intérieure à laquelle il avait jusque-là aspiré sans l'atteindre. Cette oscillation entre quête de libération collective et quête de libération personnelle est analysée davantage dans le chapitre suivant. Nous tenterons d'y illustrer notre hypothèse selon laquelle la lecture qu'a développée Vallières de l'histoire du Québec n'est pas sans lien avec cette difficulté qu'il semble avoir éprouvée dans la quête d'équilibre et de sérénité que nous avons mise en évidence dans ce chapitre.

CHAPITRE 3

Les voies vers la libération

Il faut faire table rase de l'ancien système. [...] Il faut balayer la pourriture de l'histoire. Pour notre génération, pour une partie de notre génération, il était encore possible de penser changer le monde¹.

Dans ce troisième chapitre, notre projet est de mettre en évidence la réflexion de Pierre Vallières sur les moyens de faire advenir la société libre, juste et fraternelle à laquelle il aspire pour le Québec et particulièrement pour les classes populaires. Pour ce faire, nous analyserons d'abord quelle représentation Vallières développe de l'histoire nationale du Canada français et quel rôle il entend faire jouer à l'histoire dans le façonnement de l'avenir collectif. Car il ne fait pas de doute que chez ce militant, l'histoire, comme discours sur le passé, a avant tout un rôle utilitaire : sa connaissance permet de mobiliser le peuple en vue de libérer l'avenir. C'est pourquoi la deuxième partie du chapitre portera précisément sur la vision de l'avenir que propose Pierre Vallières à ses compatriotes, et particulièrement aux classes populaires : celui-ci n'étant pas à subir mais à créer collectivement. Du coup, vers quel horizon Vallières les invite-t-il à se diriger ? Enfin, en troisième partie, nous verrons que Pierre Vallières n'a pas toujours misé

¹ Paroles de Pierre Vallières, tirées de Jean-Daniel Lafond, *La liberté en colère*, ONF, Office national du film, 1994.

seulement sur le récit historique pour mobiliser les aspirations à une transformation révolutionnaire de la société : il a aussi, à des moments particuliers de son parcours, invité chacun à vivre une véritable conversion intérieure. En effet, par-delà le jugement sévère qu'il porte sur le rôle joué par l'Église institution dans l'histoire du Québec, c'est lorsqu'il renoue personnellement avec les valeurs évangéliques qu'il atteint enfin une certaine sérénité, signe d'une libération personnelle.

1. CONNAÎTRE LE PASSÉ, AFIN DE S'EN LIBÉRER : L'HISTOIRE RECOMPOSÉE COMME ÉLAN VERS L'ÉMANCIPATION SOCIALE ET NATIONALE

À plusieurs occasions dans ses ouvrages, Pierre Vallières propose une reconstitution du passé des Canadiens français et des Québécois. Inspirée par la vision intellectuelle post-Révolution tranquille (particulièrement la vision négative de l'histoire canadienne-française véhiculée à la fois dans *Cité libre* et *Parti pris*, deux revues pourtant opposées sur le projet politique à définir pour l'avenir du Québec²), cette reconstitution est souvent biaisée et peu nuancée car Vallières interprète et présente les événements historiques à partir de la perception négative qu'il a du sort vécu par le peuple et du rôle joué par les élites. Dans cette section, nous nous attarderons à souligner les principales caractéristiques de la vision historique pessimiste de Vallières. Nous montrerons ensuite qu'une telle vision a pu contribuer à fausser l'identité des Québécois.

² Charles-Philippe Courtois, « *Cité Libre*, Duplessis et une vision tronquée du Québec », Xavier Gélinas et Lucia Ferretti, dir., *Duplessis, son milieu, son époque*, Sillery, Septentrion, 2010, pp. 52-75.

1.1 Une histoire si misérable ?

Issu d'un milieu prolétaire dont il ressent profondément la condition comme un scandale, et scolarisé selon un parcours atypique et quelque peu chaotique, Vallières a développé une vision particulière de l'histoire québécoise. Celle-ci s'est forgée surtout au gré des influences qu'il a reçues de manière souvent non critique en côtoyant les ténors de *Cité libre* et en lisant les grands ouvrages de son temps sur la décolonisation en Afrique et en Amérique latine. Sans se rendre réellement compte que la critique des élites cléricales et politiques québécoises du passé et du présent développée par *Cité libre* dans les années 1950 obéissait avant tout à un agenda politique bien plus qu'elle ne correspondait aux conclusions de travaux historiques crédibles³, et en plaquant souvent sans nuances les analyses élaborées sur l'histoire d'autres peuples pour les faire correspondre à la situation du peuple québécois, Vallières s'est inspiré de ces diverses lectures pour élaborer son propre discours sur l'histoire du Québec. Comme plusieurs autres jeunes intellectuels de gauche des années 1960, mais avec une sincérité souvent plus grande que la leur à cause de la profondeur de son indignation morale devant le destin qui lui apparaissait avoir été celui des classes populaires dont il est issu, il rejette viscéralement les élites économiques et cléricales québécoises, y compris celles du passé, car il estime que leur rôle dans notre histoire et leurs décisions ont généralement eu des conséquences négatives sur les milieux populaires. De plus, il résume le rôle des élites économiques « étrangères » françaises d'abord, puis britanniques, américaines et canadiennes-anglaises à celui d'opresseurs des Canadiens français. Ces derniers, enfin, sont présentés avant tout comme des victimes et

³ « Les intellectuels engagés de *Cité libre* ont critiqué le fixisme, l'autoritarisme et le traditionalisme de la société canadienne-française », disent E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren. « La question sociale à la question nationale: la revue *Cité Libre* (1950-1963) », *Recherches sociographiques*, vol. 39, no 2-3, 1998, pages 292.

comme une population qui a été jusqu'à présent globalement soumise. Effectivement, dans la majorité de ses ouvrages, Vallières met l'accent sur la misère du peuple, qui aurait pris naissance dès l'arrivée des premiers colons en Amérique du Nord.

Pourtant, au départ, les premiers colons français venus en Amérique auraient vécu dans un état d'innocence et de bien-être et « devaient travailler à l'édification d'une société indépendante⁴ » et libre :

Au XVII^e siècle, écrit-il dans *Un Québec impossible*, les premiers Français à venir s'établir au Québec ne se posaient pas de questions métaphysiques sur leur avenir. Paysans pour la plupart, ou encore militaires enrôlés de force, jeunes et célibataires, ils ne tardèrent pas à *improviser* et à *innover* pour survivre en Nouvelle-France. Ayant dès le départ accès à la terre et à la propriété du sol, ils goûtèrent aussitôt leur nouveau statut de "travailleurs indépendants". L'autosubsistance leur donnait une liberté qu'ils n'auraient pu connaître dans les régions portuaires de l'ouest de la France qu'ils avaient quittées pour se bâtir une nouvelle vie en Amérique⁵.

Ces colons auraient cependant été la victime d'entrepreneurs français peu de temps après leur arrivée. « Le peu d'argent qui demeurait dans la colonie, écrit-il, était concentré entre les mains d'une minorité de spéculateurs. Le peuple vivait dans la plus extrême misère⁶. » Rapidement, les colons auraient été réduits en servitude par des seigneurs et un État métropolitain qui les ont rendus « taillables et corvéables » à merci tandis que l'Église les dominait culturellement et spirituellement. Vallières reproche aussi aux seigneurs d'avoir laissé leurs seigneuries à l'abandon et de s'être peu souciés d'agriculture, préférant la spéculation et le commerce⁷, une attitude non seulement peu fidèle aux engagements pris

⁴ Pierre Vallières, *Nègres blancs d'Amérique*, VLB, 1969, p. 27.

⁵ Pierre Vallières, *Un Québec impossible*, Montréal, Québec/Amérique, 1977, p. 25.

⁶ Pierre Vallières, *Nègres blancs d'Amérique*, op. cit., p. 30.

⁷ *Ibid* p. 30.

devant le Roi, mais en outre peu propre à faciliter la vie du peuple. Il reproche enfin aux Français leur peu d'intérêt pour leur colonie, ce qui aurait facilité la conquête de la Nouvelle-France par les Britanniques.

D'ailleurs, aux yeux de Vallières, après la Conquête, les Britanniques ont pris le relais de la domination seigneuriale française, assistés par un clergé veule. De plus, les classes les plus riches (bourgeoisie et seigneurs) n'auraient quant à elles rien eu de plus pressé que d'abandonner le peuple à son triste sort.

Les conquérants se gagnèrent sans peine la collaboration du clergé et des seigneurs sans fortune qui étaient demeurés dans la colonie malgré la défaite. Ensemble, ils se partagèrent le pouvoir : les Anglais monopolisèrent les affaires économiques et le pouvoir exécutif, le clergé put continuer à contrôler l'éducation et à percevoir la dîme, les seigneurs conservèrent la propriété de leurs terres et obtinrent le droit d'exercer certaines charges administratives. Rien ne change dans la vie frugale et monotone des habitants. Ils étaient toujours des bêtes de somme, méprisés dans un pays hostile⁸.

Le clergé et les seigneurs seraient donc des traîtres.

Puis, les Rébellions de 1837-1838 apparaissent à Vallières comme un événement marquant dans la répression des Canadiens. À ce moment, certains d'entre eux, menés par le Parti patriote, ont tenté de se libérer des Britanniques afin d'implanter un État républicain dans le Bas-Canada, mais ils ont échoué. Le révolutionnaire soutient que le peuple fut alors la victime des dirigeants du Parti patriote, qui se sont enfuis aux États-Unis devant la répression armée de la Grande-Bretagne. Ceux-ci auraient non seulement ouvert la porte à la répression militaire massive des Britanniques et ainsi annihilé les chances de libération du peuple canadien, mais ils auraient aussi engendré la perception négative d'eux-mêmes

⁸ *Ibid*, p. 31-32.

qu'ont développé les Canadiens français. Cette thèse, il la défend également dans son deuxième ouvrage, *L'urgence de choisir*, lorsqu'il affirme : « L'échec de la rébellion de 1837-1838, provoqua une [...] infériorisation de la collectivité québécoise dans son ensemble. [...] [Il] avait laissé des traces plus profondes encore que la première conquête anglaise de 1760⁹. » En fait, tout un courant historiographique, qui passe par plusieurs historiens du XIX^e siècle et qui culmine avec Lionel Groulx¹⁰, a proposé qu'après l'échec du Parti patriote, s'il est vrai que le clergé a accentué son emprise sur les Canadiens français, ce fut pour les entraîner dans un nationalisme de survivance grâce auquel fut rendu possible la conservation de la langue et la consolidation de la culture française. Vallières ne partage pas cette lecture. Au contraire, au sujet de l'emprise du clergé, il écrit qu'« à la stratégie colonialiste du Canada anglais, elle [la société canadienne-française] résista par un repli tactique dont profita principalement l'Église pour imposer à la collectivité assujettie l'obscurantisme de son idéologie¹¹ ». Cette domination anglaise et cléricale a persisté durant un peu plus de cent ans et a même atteint des sommets, selon Vallières, sous les régimes de Louis-Alexandre Taschereau¹² et de Maurice Duplessis¹³, qui auraient maintenu et affaibli la situation des Canadiens français.

⁹ Pierre Vallières, *L'Urgence de choisir*, Montréal, Parti-pris, 1971, p. 13-14.

¹⁰ Serge Gagnon, *Le Québec et ses historiens de 1840 à 1920. La Nouvelle-France de Garneau à Groulx*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1978, 474 pages.

¹¹ Pierre Vallières, *L'urgence de choisir*, *op. cit.*, p. 15.

¹² Louis-Alexandre Taschereau était un avocat et politicien québécois. Il a été élu quatre fois dans la circonscription de Montmorency, à partir de 1900, et a été premier ministre du Québec de 1920 à 1936. Voir Bernard L. Vigod, *Québec before Duplessis. The political Career of Louis-Alexandre Taschereau*, Kingston et Montreal, McGill-Queens University Press, 1986, 312 pages.

¹³ Né à Trois-Rivières, Maurice Le Noblet Duplessis était un avocat et homme politique québécois. Il fut premier ministre du Québec de 1936 à 1939, et de 1944 à 1959. Fondateur et chef du parti politique conservateur l'Union nationale, il défendait avec ardeur les droits de sa province face au gouvernement fédéral, mais réprimait certains droits civiques. Son gouvernement affichait également une grande proximité avec le clergé et ses valeurs. Voir Jacques Lamarche, « Faits saillants de la vie de Maurice Duplessis », *Encyclopédie de l'Agora*, http://agora.qc.ca/Documents/Maurice_Duplessis--Faits_saillants_de_la_vie_de_Maurice_Duplessis_par_Jacques_Lamarche, visité le 30 novembre 2010.

Le duplessisme marqua, avec le régime Taschereau qui l'avait précédé, l'apogée de l'obscurantisme tout en coïncidant avec l'urbanisation accélérée de la société québécoise provoquée, en grande partie, par la progression rapide de la mainmise américaine sur l'économie québécoise et par la modernisation du capitalisme *canadian*, obligé de s'associer à l'impérialisme américain pour continuer de survivre et de se développer¹⁴.

De plus, selon Vallières, le contrôle de la santé et de l'éducation par le clergé aurait contribué à l'asservissement des Canadiens français.

La Révolution tranquille a suscité beaucoup d'espoirs de changement chez de nombreux Québécois, dont Vallières, mais la Crise d'octobre 1970 a refroidi leurs espérances. D'ailleurs, encore une fois, le militant perçoit ce segment de l'histoire de façon négative : les dirigeants canadiens auraient profité d'Octobre pour briser les mouvements révolutionnaires québécois. Plus encore, les décideurs québécois auraient agi en complices, puisqu'ils n'ont pas protesté contre l'emprisonnement, en vertu de la Loi des mesures de guerre, de plusieurs de leurs compatriotes en quête de libération sociale et nationale. Vallières semble alors en vouloir aux élites car elles ont contrecarré ses idéaux de changement et de libération.

Même le Parti Québécois ne trouve pas grâce à ses yeux. En effet, dans *Un Québec impossible*, il se consacre principalement à la critique des dirigeants de ce parti qui, à l'instar de ceux du Parti patriote, auraient à leur tour berné les Québécois. Selon lui, le PQ aurait prétendu les libérer et les rendre indépendants mais n'a pas mis en application ses idées. Le révolutionnaire soutient même que, dès son élection en novembre 1976, le PQ prit aussitôt les apparences d'un conseil d'administration de compagnie et ne s'est plus

¹⁴ Pierre Vallières, *L'urgence de choisir*, op. cit., p. 15.

vraiment soucie des ambitions indépendantistes du peuple québécois. D'ailleurs, pour lui, la situation misérable des Québécois ne risque pas de s'améliorer si personne ne se dresse contre les visées impérialistes des dirigeants économiques canadiens-anglais et américains, soutient-il dans les *Scorpions associés* et *Changer de société*. Il croit en effet qu'un petit groupe d'entrepreneurs prend désormais le contrôle de l'économie et impose une structure technocratique à l'ensemble de la vie politique et sociale. Ainsi, de son point de vue, tous les occidentaux finiront par être « mécanisés » car, de façon sournoise, ils deviennent des rouages de l'engrenage économique néolibéral.

Ce n'était pas le lieu ici de réfuter les interprétations de l'histoire que propose Vallières, mais plutôt de faire ressortir les caractéristiques principales de celle-ci. Aux yeux du militant, il s'agit de l'histoire d'un petit peuple né dans une aspiration de liberté et dominé depuis toujours par un pouvoir étranger ainsi que par des élites issues de ses rangs qui n'ont eu de cesse de l'enfoncer dans sa servitude. Vallières espère qu'en prenant conscience de ce qu'a été son passé, le peuple québécois se relèvera, se révoltera, et se donnera enfin les moyens d'accéder à la liberté, ce qui ne peut se réaliser, selon lui, que dans un Québec indépendant et socialiste. Ce qui est frappant, c'est que Vallières semble incapable de voir le moindre aspect positif à l'histoire du Canada français. Tout ce que l'historiographie traditionnelle jusqu'aux années 1960 a mis en valeur lui apparaît dérisoire : la conservation de la langue française et de la culture canadienne-française, la conquête et la mise en culture d'un territoire, l'édification d'institutions d'éducation, de services sociaux et de santé de plus en plus importantes malgré la pauvreté, la mise sur pied d'outils économiques alternatifs tels le syndicalisme national, le mouvement coopératif, la

petite entreprise familiale et plus encore. Rien de tout cela ne lui paraît valable ni constituer des forces. Les Canadiens français lui apparaissent comme des victimes asservies, consentantes et soumises, simplement. Une telle vision misérabiliste de l'histoire, en plus de ne pas correspondre à ce que les historiens ont mis au jour depuis l'époque de François-Xavier Garneau¹⁵, n'a rien de bien mobilisateur ; et pourtant Vallières espère justement provoquer une mobilisation pour éviter que se perpétue ce qu'il analyse comme ayant été le parcours du Canada français jusqu'à présent.

Autant à *Cité Libre* qu'à *Parti-pris*, le Québec d'autrefois n'aurait rien eu d'une société démocratique et pleine d'allant. Du point de vue de ces intellectuels, la société québécoise serait vouée à la médiocrité, à la soumission à des élites obscurantistes et corrompues. Une telle vision de l'histoire est partagée largement au Québec à partir des années 1950¹⁶ puis, dans les années 1960, fédéralistes et indépendantistes la porteront malgré leur antagonisme politique¹⁷. En endossant à son tour une telle vision de l'histoire du Québec, pourtant contredite par les travaux des historiens sérieux, y compris ceux de son temps¹⁸, Vallières ne semble pas se rendre compte de la charge de mépris qu'elle charrie pour les classes populaires et pour l'ensemble du peuple québécois, définis comme

¹⁵ Fernande Roy, « Historiographie en français », *L'encyclopédie canadienne*, <http://www.canadianencyclopedia.ca/index.cfm?PgNm=TCE&Params=f1ARTf0003788>, visité le 7 novembre 2010.

¹⁶ Pierre-Luc Bégin, « Parti pris : un phénomène majeur méconnu », *Québec français*, No 153, printemps 2009, p. 48-50.

¹⁷ Voir par exemple, Gilles Routhier, « L'Église catholique au Québec », dans Gilles Routier et Axel Maugey, *Église du Québec, Église de France*, Montréal, Novalis, 2006, p. 46.

¹⁸ Même si les travaux de l'École historique de Montréal ont eux aussi proposé une vision plutôt noire du passé des Canadiens français, ils n'ont jamais versé dans la simplification outrancière des écrits de Gérard Bergeron par exemple, ou de Pierre Elliott Trudeau. Voir Jean Lamarre, *Le devenir de la nation québécoise selon Maurice Séguin, Guy Frégault et Michel Brunet, 1944-1969*, Sillery, Septentrion, 1993, 561 p. (surtout la conclusion).

incapables d'initiative et de sens politique.

Dans ses ouvrages, Vallières s'est trouvé, en fait, à colporter une fausse vision de l'identité québécoise et à instrumentaliser le passé : il a cru sincèrement que le peuple souhaiterait comme lui se révolter contre ce qu'il lui présentait comme une domination subie depuis toujours et qu'il se mobiliserait autour d'un projet de société libérateur.

1.2 Une identité faussée

Vallières considère que l'histoire écrite joue un rôle déterminant dans l'engagement des hommes pour une cause : « Il existe un lien profond et nécessaire entre l'histoire à faire et celle qu'écrivent les historiens. J'ajouterais que ce lien existe également entre l'histoire à faire et celle qui se vit présentement, celle qui nous engage quotidiennement, celle qui nous accule au choix, à l'engagement, au pari¹⁹. » C'est la raison pour laquelle Vallières met l'accent sur l'oppression des Québécois dans plusieurs de ses ouvrages ; il espère qu'ils se conscientisent et désirent réaliser une révolution sociale. D'ailleurs, il ne s'en cache pas, il veut orienter les Québécois vers cet objectif précis.

Assumer notre histoire, c'était inévitablement, pour moi, prolétaire québécois nègre blanc d'Amérique, "damné de la terre", commencer par dénoncer et éclairer nos "conditions inhumaines" d'existence, établir une connaissance concrète et l'orienter tout entière vers "les résultats pratiques d'une action", d'une action révolutionnaire, d'une libération totale. Oui, établir une connaissance concrète et l'orienter tout entière vers "les résultats pratiques d'une action", car il s'agit de transformer le monde²⁰.

Concrètement, l'auteur souhaite que les Québécois en viennent à rejeter aussi vivement que

¹⁹ Pierre Vallières, *Nègres blancs d'Amérique*, Montréal, Parti pris, p. 269.

²⁰ *Ibid.*, p. 280-281.

lui-même la sujétion dont ils auraient été victimes. Il le fait en leur présentant ce qu'il estime avoir été leur histoire, mais sans se rendre compte que ce passé n'est pas tout à fait celui qu'ils ont vécu. En effet, s'il est difficile de contester que le Canada français a été une société et un peuple dominés, il manque à Vallières d'avoir pris en considération les aspects moins sombres de son parcours historique.

Or, ne pas considérer ou représenter faussement une partie du passé, qui représente l'ancrage dans la construction de l'identité individuelle et collective, ne peut manquer d'avoir des conséquences sur le présent et l'avenir d'un peuple. En effet, le bagage historique contribue à façonner les représentations mentales des personnes et des collectivités. « Une personne a un avenir en se donnant des projets, écrivait Fernand Dumont dans *Raisons communes* ; mais cela lui serait impossible sans le sentiment de son identité, sans son aptitude à attribuer un sens à son passé²¹. » Modifier le récit historique influencera nécessairement le système de représentations que les individus ou les peuples se sont développés et du coup, ils seront « dans l'impossibilité de faire de nouveaux projets personnels et collectifs²² ». Il y a donc un danger de réécrire l'histoire d'après une seule perception, dans la mesure où la conscience historique de chacun pourrait faire « obstacle à la compréhension d'une réalité qui est le résultat de cette réorganisation constante des processus mentaux constitutifs des mondes où nous vivons²³. »

Ainsi, la reconstitution historique biaisée de Vallières, qui renforce à sa manière les

²¹ Fernand Dumont, *Raisons communes*, Montréal, Boréal, collection « Papiers collés », 1995, p. 103.

²² Carlos Martin Beristain, « Mémoire collective et violence », *Vie sociale et traitements*, 2004/1, no 81, p. 70.

²³ Karl Mannheim, *Idéologie et utopie*, Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie, 1956, p. 101.

représentations globalement péjoratives de notre histoire, dominantes dans le façonnement de la mémoire collective dans les années 1960 et 1970, contribue à développer chez les Canadiens français comme individus et comme peuple une image négative d'eux-mêmes²⁴.

D'ailleurs,

aujourd'hui comme hier, écrit Fernand Dumont au sujet des Québécois, notre identité est confuse. Interrogeant les événements et sondant les raisons de nos engagements, nous nous demandons parfois si nous menons jusqu'au bout un vieux désir de renaissance ou si l'heure de la défection n'est pas venue pour une collectivité qui n'avait plus la vertu de durer²⁵.

Du coup, « l'évocation du passé du Canada rappelle, pour d'importants segments de la population, des ruptures substantielles qui dans plusieurs cas les rendent moins perméables au discours identitaire unificateur²⁶ ». L'ancienne représentation dominante de l'histoire proposait au peuple canadien-français de s'identifier à des ancêtres définis comme des résistants courageux et pacifiques, de se reconnaître de leur lignée et de continuer leur œuvre de bâtisseurs d'une nation différente en Amérique du Nord. La nouvelle représentation de l'histoire en élaboration à partir des années 1950 et qui finit par dominer la conscience nationale après 1960, fait du Canada français une nation d'éternels perdants et des Canadiens français un peuple de victimes sans réelle capacité ni volonté, sauf lors de rares épisodes. En outre, cette nouvelle représentation de l'histoire encourage la division entre Canadiens français, les élites nationales étant dénoncées comme veules, collaboratrices du conquérant puis des classes dominantes canadiennes-anglaises. C'est à ce moment que l'identité est faussée, soulignent des auteurs comme Paul Ricoeur, Carlos

²⁴ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, 675 pages.

²⁵ Fernand Dumont, *Raisons communes*, op. cit., p. 78.

²⁶ Robert Martineau, « Minorités, majorités et identité dans la réalité canadienne. La contribution de l'histoire et de son enseignement à la construction de « raisons communes », *Identités, mémoires, conscience historique*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2003, p. 85.

Martin Beristain ou Christian Lalive d'Épinay²⁷.

En somme, alors que les historiens nationalistes traditionnels, dont Groulx est le représentant le plus significatif, ont cherché à proposer du passé une lecture susceptible d'encourager le peuple canadien-français à vouloir « persévérer dans son être », comme il le disait lui-même, Trudeau et plus globalement les intellectuels antinationalistes des années 1950 ont réussi à imposer à la génération suivante, y compris à des militants de gauche comme Vallières qui s'opposeront au projet politique trudeauiste, une vision de l'histoire du Québec toute différente.

Or, il n'est pas évident de rompre avec son passé comme Vallières a souhaité le faire, et les conséquences en sont considérables. Le passé représente les racines d'un peuple, ce qui lui permet de se créer une identité. Lorsqu'il développe une vision si tronquée, si fausse de son passé et qu'il en vient à en avoir honte, un peuple se prive des moyens de façonner son avenir puisque celui-ci est sans fondement sur les forces qui lui ont permis de vivre jusqu'à ce jour. Des militants peuvent bien lui proposer un projet de société idéal, celui-ci restera inaccessible parce que sans correspondance avec sa trajectoire historique. Pourtant, une société n'est pas un être artificiel. Pour se développer, elle doit, tel un arbre, puiser la sève dans ses racines. Et, pour les Québécois, le rejet du passé a représenté un processus périlleux. En effet, en omettant certains éléments de l'histoire, ils ont laissé tomber des éléments de leur identité : « Jadis on ne doutait guère de la spécificité de notre culture : des traditions, la langue et la religion en étaient les témoins irrécusables,

²⁷ Christian Lalive d'Épinay, « Mémoire autobiographique et construction identitaire dans le grand âge », *Gérontologie et société*, 2009/3, no 130, p. 31-56.

écrivait Dumont. Maintenant, certains prétendent qu'à part la langue il ne nous resterait plus rien de distinctif²⁸. » Et cet effritement, Vallières y a en quelque sorte contribué.

2. FAIRE ADVENIR L'AVENIR : DESSINER LES CONTOURS DE L'UTOPIE

À en juger par ses propos, ce qui motive Pierre Vallières à l'engagement, c'est la vision qu'il veut partager selon laquelle il est possible de changer le monde actuel afin d'en bâtir un autre, plus juste, plus libre, plus fraternel. Vallières est prêt à payer de sa personne pour réaliser ce qu'il convient bien de qualifier d'utopie, et il veut convoquer le peuple québécois, collectivement, à faire de même. À son époque, du reste, plusieurs modèles utopiques sont présents au Québec.

2.1 Définition de l'utopie et le Québec

Différentes définitions et conceptions de l'utopie ont été élaborées au fil du temps et dans le monde, parfois avant même que le terme n'ait été défini officiellement.

La réflexion collective sur l'utopie se poursuit depuis plusieurs siècles et ce concept à évolué. Déjà à l'époque de Platon, plus de 500 ans avant notre ère, la notion d'utopie était présente dans *La république*²⁹. Dans cet ouvrage, Platon établit les paramètres de la meilleure forme de société et de gouvernement possibles. Au XV^e siècle, le Britannique Thomas More, qui sera le premier à employer le terme d'utopie, continue dans la même voie que Platon avec son œuvre *L'utopie ou le traité de la meilleure forme de*

²⁸ Fernand Dumont, *Raisons communes*, op. cit., p. 79-80.

²⁹ Platon, *La République*, Paris, Flammarion, 2002, 801 pages.

*gouvernement*³⁰. Selon lui, l'utopie est un lieu idéal sans identification réelle, mais dans lequel les individus se représentent des aspects dont ils sont nostalgiques. Cette conception de More a ensuite conduit d'autres penseurs à réfléchir sur l'utopie. D'ailleurs, lors du vingtième siècle, avec les grands projets de société des gouvernements totalitaires, un penseur comme François Laplantine a cru que l'utopie était une « construction mathématique, logique et rigoureuse, d'une cité parfaite, soumise aux impératifs d'une planification absolue, qui a tout prévu d'avance et ne tolère pas la moindre faille³¹ ». Bref, certains perçoivent l'utopie de façon positive, comme un projet de société susceptible de mobiliser en vue du progrès de l'humanité, tandis que pour d'autres, tel Laplantine justement, il s'agit d'un concept négatif qui mène au totalitarisme.

Pour nous, nous nous rallions à cette proposition : « l'utopie est irréalisable, mais plutôt à la manière d'un devis, dont la réalisation supposerait des conditions qui n'existent pas. [...] Certaines utopies, les cités idéales de Platon, de saint Augustin ou de Thomas More sont plus proches de l'idéal que du devis; d'autres comme le projet de Staline, celui de Marx ou celui des millénaristes libéraux actuels sont plus proches du devis³² ». D'ailleurs, pour distinguer le type d'utopie, il s'agit de la déterminer dans le temps : lorsque l'utopie peut être située dans un lieu déterminé et à un moment précis dans l'avenir, elle n'est plus idéale et se rapproche du devis. Cependant, lorsque les utopistes visent un idéal de justice parfaite et que celui-ci ne peut être atteint, il est tout de même possible de le viser pour

³⁰ Thomas More, *L'utopie ou le traité de la meilleure forme de gouvernement*, Paris, Flammarion, 1987, 248 pages.

³¹ François Laplantine, *Les trois Voies de l'imaginaire*, Paris, 1974, p. 255-256, tiré de Maurice de Gandillac et Catherine Piron, *Discours utopique*, acte de colloque, Paris, Union générale d'édition, collection 10/18, 1978, p. 41.

³² « Utopie », *Encyclopédie de l'Agora*, <http://agora.qc.ca/Dossiers/Utopie>, visité le 24 novembre 2010.

améliorer et faire progresser la société actuelle. Du coup, qu'une utopie se retrouve sous la forme d'idéal ou de devis, nous lui réservons la signification de projet de société à élaborer et à réaliser.

Par ailleurs, il faut distinguer l'utopie du mode de pensée utopique. En effet, « un état d'esprit [peut être] utopique, quand il est en désaccord avec l'état de réalité dans lequel il se produit³³ ». Généralement, le mode de penser utopique est en forte réaction à l'ordre social établi, qui est jugé inacceptable. C'est à ce moment que des gens sont poussés à formuler une utopie. Dans leurs conceptions, ces gens éprouvent une certaine nostalgie d'un temps passé fortement idéalisé.

Or, au Québec, de grandes utopies et un état d'esprit utopique ont marqué la société durant les années 1960 et 1970 alors que deux conceptions idéales en réaction au système en place, le socialisme et l'indépendantisme, ont atteint des sommets de popularité. Le Québec a ainsi vu émerger « en politique, des mouvements et des groupements de toutes les tendances, mais notamment de la gauche. [...] On remarque aussi, depuis le début des années 1960, une multiplication des mouvements nationalistes³⁴ ». Indépendantistes, partisans convaincus de l'État providence, socialistes, voire communistes : ces militants, qui parfois travaillaient de concert et parfois se livraient entre eux de grandes batailles idéologiques, tous « voulaient changer le monde » et faire advenir une nouvelle forme de

³³ Karl Mannheim, *Idéologie et utopie*, Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie, 1956, p. 124.

³⁴ Richard Jones, « Le début d'un temps nouveau », *Histoire du Québec*, Toulouse, Édouard Privat, 1976, p. 496.

société, comme le mentionne le titre d'un ouvrage de Jean-Philippe Warren³⁵. Selon eux, leur rêve d'une société plus juste se réaliserait un jour ; il suffirait que les hommes se donnent les moyens d'y parvenir.

2.2 Vallières et l'utopie

À plusieurs égards, Pierre Vallières s'est longtemps trouvé dans un mode de pensée utopique. La majeure partie de sa vie, il a été en désaccord avec le monde tel qu'il était, il a critiqué les instances dirigeantes et a voulu renverser l'ordre établi qui opprime les faibles. Par conséquent, il a conceptualisé des systèmes sociaux utopiques, qui ont d'abord été idéaux avant de se rapprocher du devis.

Durant les décennies 1960 et 1970, les systèmes sociaux que Pierre Vallières a conceptualisés s'apparentent à l'utopie. En effet, dès les années 1960, dans *Nègres blancs d'Amérique*, il mentionne « notre idéal à nous, l'idéal du Front de libération du Québec³⁶ » lorsqu'il traite de la révolution sociale. Ainsi, en utilisant le terme idéal, nous pouvons associer les propos de Vallières à l'utopie. Toutefois, il ne considère aucunement chimérique son grand projet de société. Au contraire. C'est justement dans ce sens populaire de chimère, c'est-à-dire d'illusion, qu'il utilise le mot utopie. Selon lui, son projet n'est pas irréalisable. Il écrira même : « Je pense qu'aucun rêve de l'homme n'est irréalisable s'il se situe sur la Terre³⁷ ».

³⁵ Jean-Philippe Warren, *Ils voulaient changer le monde*, Montréal, VLB, 2007 ; voir aussi du même auteur, *Une douce anarchie. Les années 1968 au Québec*, Montréal, Boréal, 2008.

³⁶ Pierre Vallières, *Nègres blancs d'Amérique*, Montréal, Parti pris, 1969, p. 316-320.

³⁷ *Ibid*, p. 330.

Pourtant, si nous nous référons à la définition de l'utopie établie ci-dessus, Vallières a certainement une conception idéale de la révolution, donc utopique. D'abord, bien qu'il dise le contraire, sa façon de fomenteur une révolution demeure très théorique, mais aussi et surtout elle néglige de nombreux aspects concrets. En effet, selon lui, la révolution

implique ni plus ni moins que la disparition du capitalisme lui-même, ce qui veut dire la transformation encore plus profonde que celles qu'exige la nationalisation du capital étranger. Il s'agit, en fait, d'abolir le capital lui-même, base de la société actuelle. [...] À cette économie fondée sur l'exploitation de la majorité des hommes, nous voulons substituer non seulement une économie nouvelle mais une société nouvelle, dans laquelle l'actuelle catégorie "économie" ne trouvera pas le contenu qu'elle possède actuellement, une société dans laquelle les producteurs (les travailleurs) seront les propriétaires et les administrateurs collectifs de leurs moyens de production, les créateurs, les organisateurs et les planificateurs de leur rapports de production et de la "circulation" de leurs produits, selon une finalité qu'ils choisiront eux-mêmes, pour la satisfaction de leurs besoins véritables, dans l'égalité absolue des droits, des opportunités et des bénéfices³⁸.

Du coup, elle est bien loin de la réalité car, à le croire, c'est seulement au sein de cette structure nouvelle que les Québécois parviendront à se libérer et seront indépendants dans leurs choix et leurs droits.

Puis, au début des années 1970, bien qu'ayant évolué, sa pensée demeure empreinte d'utopie car Vallières rêve encore d'une grande libération de la société québécoise. Cette libération passe désormais par l'indépendance du Québec, mais le révolutionnaire préconise toujours un changement social radical. De plus, il souhaite

découvrir le déterminisme historique et dialectique où se situent [la] liberté et [la] responsabilité collectives. Il s'agit de retrouver cette inspiration dialectique qui seule permet aux hommes d'action d'agir dans le tissu même de l'histoire et leur fait éviter les pièges à la fois du romantisme confus et du "scientifisme" réifié³⁹.

³⁸ *Ibid*, p. 342.

³⁹ Pierre Vallières, *L'urgence de choisir*, Montréal, Parti pris, 1971, p. 8-9.

Vallières semble donc nostalgique des brefs moments où les Canadiens français lui sont apparus comme ayant eu ce désir de se libérer, au temps des Rébellions de 1837-1838 par exemple. Il souhaite qu'ils retrouvent cette inspiration qui a animé leurs ancêtres au moins lors de ce qu'il considère ayant été des sursauts de conscience nationale et sociale. Cette nostalgie d'un quelconque temps ancien nous fait alors estimer que Vallières est utopique, d'après la définition élaborée par Maurice de Gandillac et Catherine Piron⁴⁰.

Ainsi, qu'il s'agisse des grands projets tirés de *Nègres blancs d'Amérique*, *L'urgence de choisir* ou de *Un Québec impossible*, ils s'apparentent tous à l'utopie. En effet, il nous apparaît irréaliste de prendre pour acquis que les Québécois, particulièrement ceux issus des classes ouvrières et populaires, désireront réaliser une révolution sociale complète lorsqu'ils seront conscients de leur passé misérable et de leur oppression. Pourtant, Vallières semble peu impressionné par le fait que le capitalisme et l'impérialisme soient deux systèmes établis depuis plusieurs centaines d'années et qu'ils disposent des moyens politiques, voire militaires, pour assurer leur pérennité ; du coup, il ne lui semble pas impossible que le Québec se dote non seulement d'un pays indépendant mais d'une société socialiste, même si le socialisme n'y a pas de racine. C'est le signe même que Vallières est motivé par une utopie, à savoir la poursuite d'un monde idéal qui donne un sens et de la persévérance à ses actions, mais qui à la base se veut très théorique.

À l'aube des années 1980, alors que les moyens de Vallières pour faire aboutir une société nouvelle deviennent désuets, il en modifie à nouveau les paramètres, non sans

⁴⁰ Maurice de Gandillac et Catherine Piron, *Discours utopique*, acte de colloque, Paris, Union générale d'édition, collection 10/18, 1978, 445 pages.

abandonner son rêve de libération. Selon lui, l'État ne doit plus avoir le rôle central du mouvement de libération au Québec. Des « “contre-pouvoirs”⁴¹ » émergent, qui doivent maintenant servir d'inspiration. Désormais, pour convaincre la population québécoise, Vallières s'inspire notamment du vécu des peuples amérindiens au nord du Canada.

De toutes les expériences de contre-pouvoirs amorcées au Québec, celles développées dans les villages Inuit de la baie d'Hudson et de l'Ungava sont sans aucun doute les plus globales, car elles visent la prise en charge de l'économie, du territoire, de la culture et des rapports sociaux par l'ensemble de la population⁴².

Cependant, en pensant ainsi, le révolutionnaire rêve de nouveau. D'abord, il envie les peuples autochtones, dont il ignore l'histoire réelle. Mais surtout, il aimerait que les Québécois calquent ce modèle social au Québec, en dépit des grandes différences entre les expériences historiques des Québécois et des Autochtones.

Sans doute Vallières a-t-il compris les difficultés concrètes du changement social par le biais d'une révolution complète des institutions car, durant les années 1980, son idéal de libération devient plus pragmatique et se rapproche bien plus du devis. Certes, « la lutte pour l'indépendance et l'avènement d'une autre société faisait, depuis longtemps, partie de [s]a propre chair⁴³ », mais Vallières tente à tout le moins de mettre son idéal en pratique lors de son passage dans *La pierre vivante*. Le révolutionnaire est alors inspiré par des idéologies comme le féminisme, l'écologisme ou les mouvements de contre-culture, qui gagnent en popularité et font évoluer les mouvements de gauche⁴⁴, ainsi que par sa

⁴¹ Pierre Vallières, *Un Québec impossible*, Montréal, VLB, 1977, p. 145.

⁴² *Ibid.*, p. 147.

⁴³ Pierre Vallières, *Les héritiers de Papineau*, Montréal, Québec/Amérique, 1986, p. 256.

⁴⁴ Lucille Beaudry, « Les groupes d'extrême gauche au Québec et la question des femmes. De l'opposition à la conciliation », Comeau, Robert et David Milot, *Bulletin d'histoire politique ; Histoire du mouvement marxiste-léniniste au Québec 1973-1983. Un premier bilan*, vol. 13, no. 1, 2004, p.57-64

spiritualité catholique. On peut penser que c'est lors de cette période de sa vie que le révolutionnaire a été le plus près de son rêve car dans cette communauté, tous les membres étaient d'emblée égaux et co-responsables du destin que prendrait la fraternité. Tous les membres avaient également pour but d'approfondir ensemble, au sein d'un projet de vie quotidien, leur expérience de foi dans le partage, le service, l'amour fraternel et la co-responsabilité. Lors de cette même période, Vallières s'implique également au Café Nelligan pour venir en aide aux psychotiques. Ainsi, il réalise en quelque sorte par des moyens concrets son idéal de libération et de justice sociale.

D'ailleurs, il y a toujours un caractère utopique au sein de cette communauté et Constantin Baillargeon le souligne à juste titre. Selon lui, Vallières

rêve toujours de renouveler le monde, de lui redonner la paix et la communion que le Christ a voulues pour lui. Mais il a compris que la manière forte et coercitive ne pourrait réussir cette entreprise humano-divine. En d'autres termes, il a rompu sans ambiguïté avec le marxisme. Psychologiquement toutefois, il reste toujours un *leader* naturel, un « missionnaire », pour emprunter l'expression d'Yves Schaëffner (*Ici*, semaine du 31 décembre 1998 au 7 janvier 1999), et un missionnaire doué d'une remarquable aptitude pour inspirer à son vis-à-vis le sentiment de l'urgence. Et je n'ai pas l'impression que la vie en commun avec les modérés et les centristes, qui n'est pas chez lui une chose innée, lui soit devenue facile⁴⁵.

Du coup, dans son entreprise de libération des hommes, Pierre Vallières donne l'exemple en mettant en œuvre un nouveau mode de vie plus humaniste et communautaire et souhaite alors inspirer une nouvelle manière de vivre avec *La pierre vivante* et le Café Nelligan.

En définitive, par différents moyens, Pierre Vallières a tenté de changer la société dans laquelle il vivait. Toujours, il a tenté d'ordonner ces moyens à la réalisation de son

⁴⁵ Constantin Baillargeon, *Pierre Vallières vu par son professeur de philosophie*, Montréal, Mediaspaul, 2002, p.90.

utopie d'une société où tous trouveraient bon de vivre. Parfois, en tant qu'idéal ; puis à la fin de sa vie, son utopie s'est rapprochée bien plus du devis. Mais une chose est certaine, il a passé plusieurs années « à chercher une manière alternative de vivre, à refaire l'expérience jamais pleinement satisfaisante de l'amour, à inventer des solidarités nouvelles et à créer des défis⁴⁶. Selon nous, Vallières a contribué à formuler les grandes utopies sociales des années 1960 et 1970, comme le socialisme et l'indépendantisme, mais en même temps il a aussi été porté par elles. Après la défaite du « oui » au référendum de 1980, son irrépressible exigence et son désir de justice sociale ont dû trouver un autre socle d'où s'élancer. Ce socle, ce furent les valeurs évangéliques telles que comprises par un certain courant franciscain : sa conversion intérieure a alors fondé son utopie de libération, conversion qu'il souhaitait faire découvrir aux autres Québécois. La défaite des grandes utopies québécoises et sa réconciliation avec son passé ont certainement eu un rôle à jouer dans ce revirement.

3. ET SI LA LIBÉRATION COLLECTIVE COMMENÇAIT PAR LA LIBÉRATION PERSONNELLE ? DU REJET DE L'ÉGLISE AU RETOUR À LA FOI

Vallières a rejeté ce qu'il a perçu du rôle joué par l'Église catholique comme institution de pouvoir dans l'histoire du Canada français. Mais les valeurs évangéliques de fraternité et d'espérance n'ont jamais cessé de vibrer en lui, que ce soit sous une forme religieuse ou, au mitan de sa vie, sous une forme entièrement sécularisée. Cette relation de proximité, puis d'éloignement et à nouveau de proximité avec la religion correspond aux oscillations qui caractérisent sa réflexion concernant les moyens de parvenir à la réalisation

⁴⁶ Pierre Vallières, *Les héritiers de Papineau*, op. cit., p. 264.

de la société meilleure à laquelle il aspire. Sont-ils de l'ordre de la transformation révolutionnaire des structures ou, au moins autant, de la conversion intérieure ? La libération collective est-elle un préalable à la libération personnelle ou est-ce l'inverse ? Ces questions ont fait partie de la réflexion de Vallières à certains moments clé de sa vie.

Ce lien que Vallières établit entre la libération collective et la libération personnelle le distingue à l'époque d'autres militants de même sensibilité politique que lui, mais qui ne proviennent pas d'un milieu aussi prolétarien que le sien. S'identifiant profondément à son milieu d'origine malgré toute l'ambivalence envers sa propre famille, il a l'impression que la libération collective effacerait son sentiment d'humiliation et lui permettrait de reconquérir sa propre dignité.

Jeune, souvenons-nous, il a essayé de se libérer de son milieu, qui lui paraissait sans ressort, par le recours à des moyens bien individuels. Il s'est inscrit brièvement dans la lignée de l'existentialisme athée. Il a aussi tenté d'adhérer au personnalisme, une idéologie qui le déçoit rapidement parce qu'elle n'est pas tournée vers un véritable engagement social en vue de combattre les injustices et se concentre plutôt sur la conversion intérieure, ce à quoi Vallières n'est pas encore prêt. Il a aussi fait un essai de vie consacrée chez les Franciscains, dont la spiritualité l'interpelle déjà, mais sans que l'expérience lui semble alors concluante.

Puis, pendant un temps assez long, le militant met de côté la religion. Son rapport au spirituel est oblitéré par son aversion pour le rôle qu'il estime que l'Église a joué dans l'histoire du Canada français. À quelques occasions, comme lors de sa sortie de prison en

1971, il se demande s'il n'est pas un mystique, mais tout de même, c'est l'époque du militantisme de l'action et de l'écriture, qui ne laisse pratiquement aucune place à la transformation individuelle intérieure par une voie spirituelle comme préalable à la révolution sociale.

Retournement en 1979, alors qu'avec sa redécouverte de Dieu, Vallières goûte enfin la libération intérieure et jouit d'une sérénité qui l'avait fuie jusque-là. Dès lors, il est porté à affirmer que la libération personnelle devient condition de la libération collective. La spiritualité franciscaine, telle qu'elle s'exprime notamment dans la théologie de la libération latino-américaine⁴⁷, lui permet de réconcilier enfin son adhésion pleinement assumée aux valeurs évangéliques en tant que valeurs religieuses et son engagement au service de la transformation de la société. Il est désormais en mesure de saisir la puissante charge utopique de l'idéologie chrétienne. À partir de cette époque, Vallières écrit de moins en moins. Il ne sent plus le besoin de miser sur le récit historique de l'aliénation supposée du peuple canadien-français pour inciter celui-ci à se relever et à se soulever. Plutôt, il tente concrètement, par les gestes, de faire advenir la société juste, libre et fraternelle à laquelle il aspire : il s'implique dans la communauté de la *Pierre vivante*, il s'occupe de schizophrènes au Café Nelligan, il part pour la Bosnie agir dans le cadre d'une organisation communautaire. Désormais, il ne s'agit plus seulement d'invoquer la société à venir, mais de poser les gestes qui la font advenir.

À l'instar de Constantin Baillargeon, nous croyons donc que « Pierre Vallières,

⁴⁷ Leonardo Boff, *La Terre en devenir : vers une nouvelle théologie de la libération*, Paris, A. Michel, 1994, 259 pages.

peut-être sans s'en apercevoir, [a] dû réintroduire dans ses comportements des doses de plus en plus fortes de cette sagesse des Béatitudes, dont il avait pris le virus chez les Franciscains et les Frères de Jésus⁴⁸ ». Vallières s'est réapproprié la spiritualité catholique, malgré son rejet de l'Église institution, pour finalement réconcilier contemplation et action. À notre avis, il s'agit là de ce que la sœur ouvrière⁴⁹ lui avait fait remarquer, mais qu'il n'était pas prêt alors à recevoir. Il s'agit également de la réconciliation avec ses racines à laquelle l'épouse de Marcel⁵⁰ l'avait invité au moment où il avait séjourné en France. Nous croyons en fait que la culture héritée devient dès lors ancrage de l'avenir. Le rapport au passé de Vallières enfin pacifié, il a connu ce qu'on peut appeler une libération personnelle.

4. CONCLUSION

À différents égards pour Pierre Vallières, la libération collective et la conversion intérieure s'enchevêtrent. À ses yeux, qu'il s'agisse d'un de ces deux types de libération, l'une profite à l'autre, car la libération collective aurait permis sa libération intérieure alors que sa conversion intérieure est vue comme un préalable, si tous vivent personnellement un cheminement semblable, à la libération collective.

Le choix d'un de ces types de libération dépend selon nous du sens qu'il souhaite donner à l'histoire. Lorsqu'il pense en termes de libération collective dans les années 1960 et 1970, le sens offert par son histoire est à proscrire et les individus doivent produire une nouvelle direction pour leur société. Jusque-là, l'histoire aurait exclusivement fait profiter

⁴⁸ Constantin Baillargeon, *Pierre Vallières vu par son professeur de philosophie, op. cit.*, p. 77.

⁴⁹ Voir chapitre 2, p. 37.

⁵⁰ Voir chapitre 2, p. 39.

les élites et le peuple en général, constitué essentiellement de travailleurs, n'a pu en bénéficier. C'est pour cette raison qu'il dépeint l'histoire négativement car il souhaite changer son cours, tout comme il affiche un fort optimisme envers l'avenir, dans lequel les Québécois produiront un nouveau sens à leur vie. En contrepartie, lorsque la libération s'opère par des changements de valeurs personnelles ainsi que par une conversion intérieure, la direction à suivre devient alors elle-même donnée par le passé, par l'histoire de son groupe d'appartenance. Les valeurs ainsi que la culture véhiculée par le passé dictent la direction à suivre pour obtenir le changement désiré. Et, pour Pierre Vallières, il s'agissait de renouer avec les valeurs chrétiennes et communautaires.

En fait, nous croyons que la conjoncture de l'époque explique que Vallières a rompu avec son histoire et les valeurs qu'elle véhiculait, avant de se réconcilier avec elles. Au moment de la Révolution tranquille, une grande partie des Québécois ont voulu donner une nouvelle direction à leur société. Ils affichaient d'ailleurs beaucoup d'optimisme envers l'avenir. Celui-ci semblait prometteur avec un État modernisé et de nouvelles institutions politiques et sociales. De plus, de grandes utopies comme le socialisme et l'indépendantisme ont été portés pendant un bon moment par de nombreux militants québécois. Ces idéaux ont permis à la collectivité québécoise de se maintenir et de se donner une direction à suivre durant près de deux décennies, entre 1960 et 1980. Cependant, la défaite du « oui » au référendum de 1980 marque un temps d'arrêt, la fin de l'utopie socialiste et l'ensommeillement momentané du projet indépendantiste. Lorsqu'en plus la crise économique éclata peu après, le tissu social du Québec s'est effrité à un rythme assez rapide et la quête à suivre n'apparaissait plus aussi distinctement. Mais tandis que la plupart des anciens militants de gauche ayant vieilli se casaient, la plupart des catholiques

sociaux ou des catholiques révolutionnaires, comme Vallières en a incarné un type, ont persisté à essayer de tisser du lien social et à créer une société plus humaine. Dans cette perspective, une réflexion à nouveau frais sur les racines spirituelles de leur engagement a pu prendre la forme, comme chez Vallières, d'une réconciliation avec les valeurs religieuses. En renouant avec la spiritualité franciscaine et en se réconciliant avec les valeurs chrétiennes qu'il avait rencontrées dès sa jeunesse, Vallières s'est en quelque sorte libéré personnellement. Il tient enfin ensemble tous les éléments fondamentaux de sa vie, il lui trouve enfin un sens. Ainsi, on perçoit que chez Vallières, qu'il s'agisse de libération collective ou de conversion personnelle, sa quête semble d'abord une question de sens. Il a parfois tenté de le construire puisqu'il cherchait à défaire celui que son histoire lui donnait alors qu'à d'autres occasions, il a tout simplement laissé libre cours à celui que lui offrait son histoire.

CONCLUSION

La vie de Pierre Vallières n'a rien eu de banal. Il a écrit un ouvrage marquant pour les mouvements révolutionnaires du Québec, *Nègres blancs d'Amérique*, qui a eu des échos ailleurs dans le monde. Il a également produit plusieurs autres œuvres engagées qui ont connu un certain succès. Ces écrits dénonçaient les actions des élites depuis leur arrivée en Nouvelle-France car il voulait d'une part rétablir l'histoire, croyait-il, et d'autre part, il le faisait dans le but avoué de mobiliser suffisamment les Québécois pour qu'ils se soulèvent contre l'ordre établi, le rejettent, et instituent un nouvel ordre social. Ces ouvrages ont d'ailleurs fait l'objet de plusieurs analyses que nous avons présentées.

Nous comprenons les analystes de s'être attardés au cas Pierre Vallières puisqu'il a certainement été une figure de proue du changement social au Québec, particulièrement durant les décennies 1960 à 1980. Influencé par les jeunes intellectuels de gauche de son époque dès le début de sa vie adulte, comme ceux de *Cité Libre* et de *Parti pris* ainsi que par ceux des mouvements anti-colonialistes et marxistes, Vallières a longtemps incarné en somme le type même du militant : il s'est battu toute sa vie adulte en faveur d'une révolution sociale au Québec. Il a constamment souhaité qu'un nouveau modèle de société advienne afin que les Québécois se libèrent de joug selon lui beaucoup trop envahissant des dirigeants politiques, économiques, culturels et cléricaux. C'est seulement une fois libérés qu'ils auraient pu jouir de leur autonomie complète. Pour parvenir à cet état idéal de liberté, d'autonomie et de justice, Vallières a donc multiplié les efforts pour faire valoir ses théories

favorisant l'indépendance du Québec et la mise en place d'une société socialiste, qui lui ont longtemps semblé la solution pour contrer l'exploitation vécu par les siens.

Toutefois, au-delà de ses productions caractérisées par son engagement social, et au-delà des analyses lui ayant déjà été consacrées, nous croyons par ce mémoire avoir contribué à la compréhension de Pierre Vallières, l'individu. Nous tentions de savoir comment les représentations du passé que se donnent un individu et un peuple influencent leur manière d'être dans le présent et leur capacité de se projeter dans l'avenir. Nous nous sommes alors questionné sur le rapport que Vallières a entretenu au passé pour finalement constater qu'il avait développé une perception hostile et honteuse de son histoire personnelle ainsi que de ce qu'il identifiait comme ayant été l'histoire du Canada français. Une telle perception n'a pas manqué d'avoir des conséquences. Après la mort de son père, il a rompu tous les liens qui l'unissaient à sa famille, qu'il considérait inerte et inactive devant sa misère et l'exploitation subie. Il a aussi, au début de sa vie adulte, développé un grand désir de renverser l'ordre social et de mettre fin à la domination des élites économiques, politiques et cléricales.

Faisant table rase de son histoire, au cours des décennies 1960 et 1970, le révolutionnaire a établi quelques projets de société utopiques qui auraient selon lui permis à la société québécoise, et du même coup à lui-même, de se libérer du joug des élites et ainsi donner un nouveau sens à sa vie, voire une nouvelle identité. En vogue au Québec, ces grands projets indépendantistes et socialistes ont d'ailleurs été portés par de nombreux Québécois ; ils avaient pour dessein d'implanter un nouvel ordre social qui permettrait aux Québécois de s'émanciper. Toutefois, il devenait extrêmement difficile de mettre en

application un nouveau système social et de nouvelles références identitaires car ces projets et références étaient sans véritable ancrage dans la culture populaire. Du coup, ces grands projets sociaux, comme l'indépendance et le socialisme, qui se sont maintenus durant les décennies 1960 et 1970, se sont finalement essoufflés au début des années 1980, et même éteints dans le cas du socialisme, si bien que les idées révolutionnaires prônées par Vallières n'arrivaient plus à trouver échos chez la population.

Pierre Vallières a alors dû réfléchir sur lui-même, son avenir et celui du Québec, et revoir ses positions. Or, par ses écrits, il avait contribué avec toute la jeunesse de gauche, voire la plus grande partie de la jeunesse de son temps, à rejeter l'Église institution, pilier de la société québécoise traditionnelle. En ce sens, son parcours était bien typique de celui de ses contemporains. Ce rejet, parce que brusque, a contribué à fragiliser le tissu social québécois. Sans doute, l'État providence à son apogée a fourni un filet social qui a permis de réduire la pauvreté, voire l'isolement, de couches sociales significatives ; mais avec la crise économique des années 1980, est apparu plus crûment le délitement du lien social induit par un État tourné davantage désormais vers les solutions néolibérales. Cette situation sociale d'ensemble a coïncidé, pour Pierre Vallières, avec une réflexion renouvelée, nourrie par une appropriation de la spiritualité franciscaine, sur les moyens de parvenir à un changement social durable et profond susceptible de renforcer les liens sociaux et de tisser une vie communautaire plus serrée. C'est à ce moment qu'il effectue un retour à Dieu. Il le redécouvre parce qu'il en a désormais une autre compréhension : Dieu n'est plus seulement pour lui l'étendard que brandit une Église institution de pouvoir, mais le levain d'un authentique désir et élan de fraternité humaine. En cela, Vallières devient atypique de sa génération.

Du coup, par le biais de l'idéologie franciscaine, il peut percevoir la puissante charge utopique de la spiritualité catholique. Mais surtout, ce retour à la grande famille chrétienne lui permet, au début des années 1980, de se réconcilier avec son histoire et sa culture. De solides liens entre un individu, son histoire et sa culture permettent justement d'avoir un appui ferme pour avancer adéquatement dans la vie et se projeter dans l'avenir. Dans le cas de Vallières, cette réconciliation lui a permis, non sans perdre de vue son idéal de libération, d'autonomie et de justice, de proposer à la population québécoise de réaliser cet idéal grâce à de nouveaux moyens : la conversion personnelle. Désormais, l'écriture et la théorie occupent une place bien moins importante que l'action concrète et la façon de vivre le changement social. En effet, à la *Pierre vivante*, cette communauté d'inspiration franciscaine, il met directement en application son idéal de libération : poser des gestes concrets, à petite échelle, pour tisser du lien avec d'autres humains marginalisés, dans un but d'inclusion sociale. Il ne désirait plus modifier le cours de l'histoire, comme il a si longtemps souhaité le faire, mais plutôt, il a laissé l'histoire suivre son chemin. Du coup, il a accepté de pouvoir changer ce qu'il peut bien changer et a su relativiser, à contrecœur en quelques occasions, certaines situations injustes. Son grand idéal de justice a continué à se manifester y compris par ses séjours dans l'ex-Yougoslavie.

Ainsi, le cas de Pierre Vallières peut certainement servir d'exemple au développement moderne de la société québécoise. Depuis la Révolution tranquille, le Québec a rejeté de nombreuses valeurs associées de près ou de loin à la tradition chrétienne, les jugeant trop passéistes et rétrogrades. Pourtant, en agissant ainsi, les Québécois ont rejeté tout ce qui constituait leur fondement, puisque leur culture s'est forgée dans la tradition chrétienne. D'ailleurs, en tant que Québécois, nous en ressentons

actuellement les conséquences car, au moment de la *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles* en 2007-2008, les deux coprésidents Gérard Bouchard et Charles Taylor concluaient que mis à part la langue française, il ne restait plus rien de ce qui avait dans le passé constitué la société québécoise. Les valeurs et la culture propres à cette société semblent avoir été rejetées progressivement depuis l'effondrement de l'Église catholique lors de la période des années 1960. Maintenant, pour éviter sa déroute, la société québécoise ne devrait-elle pas se réconcilier, à l'instar de Vallières, avec l'ensemble de son passé, sur lequel elle pourrait s'appuyer pour se donner un nouvel élan ?

BIBLIOGRAPHIE

1. SOURCES PREMIÈRES

1.1 Monographies

COMEAU, Robert, D. Cooper et Pierre Vallières, *FLQ : Un projet révolutionnaire. Lettres et écrits félquistes (1963-1982)*, Montréal, VLB, 1990, 159 pages.

PROULX, Serge et Pierre Vallières, *Changer de société*, Montréal, VLB, 1982, 298 pages.

VALLIÈRES, Pierre, *Nègres blancs d'Amérique*, Montréal, VLB, 1969, 402 pages.

VALLIÈRES, Pierre, *L'urgence de choisir*, Montréal, Parti pris, 1971, 159 pages.

VALLIÈRES, Pierre, *Un Québec impossible*, Montréal, Québec/Amérique, 1977, 171 pages.

VALLIÈRES, Pierre, *L'exécution de Pierre Laporte*, Montréal, Québec/Amérique, 1977, 223 pages.

VALLIÈRES, Pierre, *Les scorpions associés*, Montréal, Québec/Amérique, 1978, 156 pages.

VALLIÈRES, Pierre, *La liberté en friche*, Montréal, Québec/Amérique, 1978, 228 pages.

VALLIÈRES, Pierre, *La démocratie ingouvernable*, Montréal, Québec/Amérique, 1979, 232 pages.

VALLIÈRES, Pierre, *Les héritiers de Papineau*, Montréal, Québec/Amérique, 1986, 281 pages.

VALLIÈRES, Pierre, *Noces obscures*, Montréal, l'Hexagone collection fiction, 1986, 176 pages.

VALLIÈRES, Pierre, *Le devoir de résistance*, Montréal, VLB, 1996, 100 pages.

1.2 Articles

- VALLIÈRES, Pierre, « La peur de vivre », *Le Devoir*, 18 mai 1957, », dans Jacques Jourdain et Mélanie Mailhot, *Paroles d'un nègre blanc*, Montréal, VLB, 2002, pages 28-33
- VALLIÈRES, Pierre, « Aux intellectuels dilettantes », *Le Devoir*, 4 septembre 1957, », dans Jacques Jourdain et Mélanie Mailhot, *Paroles d'un nègre blanc*, Montréal, VLB, 2002, pages 34-37.
- VALLIÈRES, Pierre, « Nous éveiller à la profondeur de notre existence », *Cité libre*, no. 44, 1962, pages 17-18.
- VALLIÈRES, Pierre, « Premières démarches de notre liberté », *Cité libre*, no. 45, 1962, pages 3-17.
- VALLIÈRES, Pierre, « Le poids de Dieu », *Cité libre*, no. 46, 1962, page 30.
- VALLIÈRES, Pierre, « Emmanuel Mounier », *Cité libre*, no. 57, 1963, pages 11-14.
- VALLIÈRES, Pierre, « Cité libre et ma génération », *Cité libre*, no. 59, 1963, pages 15-22.
- VALLIÈRES, Pierre, « Le Parti socialiste du Québec », *Cité libre*, no. 63, 1964, pages 22-25.
- VALLIÈRES, Pierre, « Sommes-nous en révolution », *Cité libre*, no. 64, 1964, pages 7-11.
- VALLIÈRES, Pierre, « Les plorines au pouvoir », *Cité libre*, no. 65, 1964, pages 1-4.
- VALLIÈRES, Pierre, « Présentation de la Révolution québécoise », *Révolution québécoise*, 1, 1, 1964, page 1.
- VALLIÈRES, Pierre, « Le nationalisme québécois et la classe ouvrière », *Révolution québécoise*, 1, 1, 1964, page 12-20.
- VALLIÈRES, Pierre, « L'évolution du mouvement ouvrier québécois », *Révolution québécoise*, 1, 4, page 28-37.
- VALLIÈRES, Pierre, « Le rôle politique des syndicats », *Révolution québécoise*, 1, 4, 1964, pages 21-27.
- VALLIÈRES, Pierre, « Congo Québec », *Révolution québécoise*, 2, 7, 1965, pages 15-47.
- VALLIÈRES, Pierre, « Pour un Québec libre », *Révolution québécoise*, 2, 8, 1965, pages 5-10.
- VALLIÈRES, Pierre, « Pour l'union de la gauche », *Parti pris*, 2, 3, 1965, pages 102-104.

VALLIÈRES, Pierre, « La Berdache », no. 30, mai 1982, dans *Paroles de nègre blanc*, Montréal, VLB, 2002, pages 192.

VALLIÈRES, Pierre, « Lettre au maire de Montréal », dans Jacques Jourdain et Mélanie Mailhot, *Paroles d'un nègre blanc*, Montréal, VLB, 2002, page 259.

1.3 Correspondances

VALLIÈRES, Pierre, « Lettre au père Baillargeon », Montréal, 8 mars 1962, dans Jacques Jourdain et Mélanie Mailhot, *Paroles d'un nègre blanc*, Montréal, VLB, 2002, page 41.

2. SOURCES SECONDES

2.1. Ouvrages de références et ouvrages généraux

BOFF, Leonardo, *La Terre en devenir : vers une nouvelle théologie de la libération*, Paris, A. Michel, 1994, 259 pages.

COMEAU, Charles-Philippe Courtois et Denis Monière, *Histoire intellectuelle de l'indépendantisme québécois*, Tome 1, Montréal, VLB, 2010, 288 pages.

JOUBERT, Jean-Louis, *Petit guide des littératures francophones*, Paris, Nathan, 2006, 256 pages.

LANGLOIS, Simon et Jean-Paul Baillargeon, *La société québécoise en tendance, 1960-1990*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1990, 667 pages.

LINTEAU, Paul-André et coll., *Histoire du Québec contemporain. Le Québec depuis 1930*, Montréal, Boréal, 1989, 834 pages.

2.2 Monographies

BAILLARGEON, Constantin, *Pierre Vallières vu par son professeur de Philosophie*, Montréal, MédiasPaul, 2002, 127 pages.

BOUCHARD, Catherine, *Les nations québécoises dans L'action nationale, de la décolonisation à la mondialisation*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2002, 146 pages.

CARDIN, Jean-François, *La crise d'octobre 1970 et le mouvement syndical québécois*, Montréal, RCHTQ, collection « Études et documents », 1988, 309 pages.

- CAREL, Ivan, « Pierre Vallières », dans Robert Comeau, Charles-Philippe Courtois et Denis Monière, *Histoire intellectuelle de l'indépendantisme québécois*, Tome 1, Montréal, VLB, 2010, pages 242-254.
- CHAGNON, Roland, « Religion, sécularisation et déplacements du sacré », dans Yvon Desrosiers, *Religion et culture au Québec : figures contemporaines du sacré*, Montréal, Fides, 1986, 422 pages.
- CHARNEY, Ann, « Pierre Vallières, la métamorphose d'un nègre blanc », dans Ann Charney, *Héros inconfortables*, Montréal, Stanké, 1996, pages 40-63.
- COURTOIS, Charles-Philippe, « Cité Libre, Duplessis et une vision tronquée du Québec », Xavier Gélinas et Lucia Ferretti, dir., *Duplessis, son milieu, son époque*, Sillery, Septentrion, 2010, pp. 52-75.
- DE GANDILLAC, Maurice et Catherine Piron, *Discours utopique*. Acte de colloque, Paris, Union générale d'édition, collection 1018, 445 pages.
- DUCHATEL, Jules, « La contre-culture, une idéologie de l'apolitisme », dans Nadia Assimopoulos, *La transformation du pouvoir au Québec*. Actes du colloque de l'association canadienne des sociologues et des anthropologues de langue française, Montréal, Éditions Albert Saint-Martin, 1980, pages 253-264.
- DUMONT, Fernand, *Récit d'une émigration*, Montréal, Boréal, 1997, 372 pages.
- FANON, Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris, Gallimard, 1991, 376 pages.
- FAVREAU, Louis, *Mouvement populaire et intervention communautaire (1960-1988) : continuités et ruptures*, Montréal, éditions du Fleuve/Centre de formation populaire, 1989, 314 pages.
- FOURNIER, Louis, *FLQ, histoire d'un mouvement clandestin*, Montréal, Québec-Amérique, 1982, 509 pages.
- FOURNIER, Pierre, « Les nouveaux paramètres de la bourgeoisie québécoise », dans Pierre Fournier, *Le capitalisme au Québec*, Montréal, Les Éditions coopératives Albert Saint-Martin, 1978, pages 135-181.
- GAGNON, Serge, *Le Québec et ses historiens de 1840 à 1920. La Nouvelle-France de Garneau à Groulx*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1978, 474 pages.
- HAMELIN, Jean et Jean-Paul Montminy, « La mutation de la société québécoise » dans Fernand Dumont, Jean Hamelin et Jean-Paul Montminy, *Les idéologies au Canada français : 1940-1976*, Tome 1, PUL, Québec, 1981, pages 33-70.
- JONES, Richard, « Le début d'un temps nouveau », dans Jean Hamelin, *Histoire du Québec*, Toulouse, Édouard Privat, 1976, pages 495-500.

- JOURDAIN, Jacques et Mélanie Mailhot, *Paroles d'un nègre blanc*, Montréal, VLB, 2002, 284 pages.
- LAMARRE, Jean, *Le devenir de la nation québécoise selon Maurice Séguin, Guy Frégault et Michel Brunet, 1944-1969*, Sillery, Septentrion, 1993, 561 p.
- LAMONDE, Yvan et Gérard Pelletier, *Cité libre : une anthologie*, Montréal, Stanké, 1991, 415 pages.
- LEROUX, Manon, *Les silences d'Octobre: le discours des acteurs de la crise de 1970*, Montréal, VLB, 2002, 169 pages.
- MAGER, Robert, « La transmission de la religion » dans Jean-Marc Larouche et Guy Ménard, *L'étude de la religion au Québec*, Québec, PUL, 2001, 504 pages.
- MAJOR, Robert, « Pierre Vallières, essayiste », dans Paul Wyczynski, *L'essai et la prose d'idées au Québec : naissance et évolution d'un discours d'ici, recherche et érudition, forces de la pensée et de l'imaginaire*, Montréal : Fides, 1985, pages 745-759.
- MANNHEIM, Karl, *Idéologie et utopie*, Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie, 1956, 233 pages.
- MARTINEAU, Robert, « Minorités, majorités et identité dans la réalité canadienne. La contribution de l'histoire et de son enseignement à la construction de « raisons communes », dans Nicole Tutiaux-Guillon et coll., *Identités, mémoires, conscience historique : L'enseignement de l'histoire. Entre principes et pratiques*, St-Étienne, Publications de l'Université de St-Étienne, 2003, p. 82-99.
- MATHIEU, Jacques et André Garon, « Le changement de métropole (1754-1763) », dans Jean Hamelin, *Histoire du Québec*, Toulouse, Privat, 1976, pages 240-241.
- MEUNIER, E-Martin et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la Grande noirceur : l'horizon personnaliste de la Révolution tranquille*, Sillery, Septentrion, 2002, 207 pages.
- MORE, Thomas, *L'utopie ou le traité de la meilleure forme de gouvernement*, Paris, Flammarion, 1987, 248 pages.
- ORWELL, George, *1984*, Paris, Gallimard, 1950, 439 pages.
- PLATON, *La République*, Paris, Flammarion, 2002, 801 pages.
- RICARD, François, *La génération lyrique. Essai sur la vie et l'œuvre des premiers nés du baby-boom*, Montréal, Boréal, 1992, 282 pages

- RICOEUR, Paul, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, 675 pages.
- SICOTTE, Anne-Marie, *Quartiers ouvriers d'autrefois. 1850-1950*, Québec, Les publications du Québec, 2004, p. 188.
- ROUTHIER, Gilles, « L'Église catholique au Québec », dans Gilles Routhier et Axel Maugey, *Église du Québec, Église de France. Cent ans d'histoire*, Montréal, Novalis, 2006, 244 pages.
- TETLEY, William, *The october crisis, 1970 : an insider view's*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2007, 274 pages
- WARREN, Jean-Philippe, *Ils voulaient changer le monde : le militantisme marxiste-léniniste au Québec*, Montréal, VLB, 2007, 252 pages.
- WARREN, Jean-Philippe, *Une douce anarchie. Les années 68 au Québec*, Montréal, Boréal, 2008, 311 pages.
- ZYLBERBERG, Jacques et Jean-Paul Montminy, « Existences excentriques. Les croyances alternatives au Québec », dans Fernand Dumont, *Les cultures parallèles*, Collection Question de culture, Montréal, Leméac, Institut québécois de recherche sur la culture, 1982, pages 97-121.

2.3 Articles de périodiques

- BEAUDRY, Lucille, « Les groupes d'extrême gauche au Québec et la question des femmes. De l'opposition à la conciliation », *Bulletin d'histoire politique. Histoire du mouvement marxiste-léniniste au Québec 1973-1983. Un premier bilan*, 13, 1, 2004, pages 57-64.
- BÉGIN, Pierre-Luc, « Parti pris : un phénomène majeur méconnu », *Québec français*, 153, printemps 2009, pages 48-50.
- BERISTAIN, Carlos Martin, « Mémoire collective et violence », *Vie sociale et traitements*, 2004/1, 81, pages 69-77.
- BIBEAU, Jean-Pierre, « De la contre-culture au marxisme-léninisme », *Bulletin d'histoire politique. Histoire du mouvement marxiste-léniniste au Québec 1973-1983. Un premier bilan*, 13, 1, 2004, pages 11-16.
- BOURGEAULT, Guy, « Québec : une église tente le diagnostic de sa propre crise », *Concilium*, 114, 1976, page 130.
- BOURQUE, Gilles, « En réponse à Pierre Vallières », *Socialisme québécois*, no. 23, 1972, dans Gilles Bourque et Gilles Dostaler, *Socialisme et indépendance*, Boréal-Express, 1980, pages 113-124.

- DEGAGNÉ, Sébastien, « Le déclin du mouvement marxiste-léniniste au Québec », *Bulletin d'histoire politique. Histoire du mouvement marxiste-léniniste au Québec 1973-1983. Un premier bilan*, 13, 1, 2004, pages 119-128.
- DRAMÉ, Papa et Magali Deleuze, « Les idées phares du processus de décolonisation et le Québec », *Bulletin d'histoire politique*, 15, 1, automne 2006, pages 109-129.
- DUBUC, Pierre, « Le mouvement marxiste-léniniste et la question nationale québécoise », *Bulletin d'histoire politique. Histoire du mouvement marxiste-léniniste au Québec 1973-1983. Un premier bilan*, 13, 1, 2004, pages 129-138.
- LAURIN, Nicole, « Genèse de la sociologie marxiste au Québec », *Sociologie et sociétés*, 37, 2, 2005, pages 183-207.
- LALIVE D'ÉPINAY, Christian, « Mémoire autobiographique et construction identitaire dans le grand âge », *Gérontologie et société*, 2009/3, 130, pages 31-56.
- MEUNIER, E.-Martin et Jean-Philippe Warren, « De la question sociale à la question nationale: la revue Cité libre (1950-1963) », *Recherches sociographiques*, 39, 2-3, mai-décembre 1998, pages 291-316.
- PELLETIER, Réjean, « Le militant du R.I.N. et son parti », *Recherches sociographiques*, 13, 1, 1972, pages 41-72.
- PIOTTE, Jean-Marc, « Parti pris : un printemps dans la vie intellectuelle du Québec », *Possibles*, 30, 3-4, été-automne 2006, pages 21-30.
- PIOTTE, Jean-Marc, « L'urgence de choisir, par Pierre Vallières », *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, 5, 4, décembre 1972, pages 242-255.
- PRATT, Michel, « Jacques-Cartier, une ville de pionniers, 1947-1969 », *Histoire Québec*, 6, 1, 2000, pages 7-11.
- SAINT-AMAND, Jean-Claude, « Pierre Vallières. Les scorpions associés », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 33, 2, 1979, pages 278-279.
- VIGOD, Bernard L., *Québec before Duplessis. The political Career of Louis-Alexandre Taschereau*, Kingston et Montreal, McGill-Queens University Press, 1986, 312 pages.

2.4. Articles de journaux

BERNIER, Conrad, « Vallières : Les forces de l'ordre ont tué Pierre Laporte », *La Presse*, 12 mai 1977, page 28.

MORIN, Maurice, « Trudeau ne témoignera pas au procès de Vallières. Pelletier affirme avoir ignoré que l'accusé était du FLQ », *La Presse*, Z8, III, 1968, page 9.

« Pierre Vallières est pessimiste quant à l'avenir du Québec », *Journal de Montréal*, 31 octobre 1977, page 17.

2.5 Thèse

MILLS, Sean W, « Nègres blancs d'Amérique : Internationalizing Resistance », *The Empire Within: Montreal, the Sixties, and the Forging of a Radical Imagination*, Thèse Histoire, Kingston, Queen University, 2007, pages 126-174.

2.6 Sites Internet

GOVERNEMENT DU QUÉBEC, « Mandat », *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles*, <http://www.accommodements.qc.ca/commission/mandat.html>, visité le 22 juin 2009

LAMARCHE, Jacques, « Faits saillants de la vie de Maurice Duplessis », *Encyclopédie de l'Agora*, http://agora.qc.ca/Documents/Maurice_Duplessis--Faits_saillants_de_la_vie_de_Maurice_Duplessis_par_Jacques_Lamarche, visité le 30 novembre 2010.

LUCAS, Philippe, « Frantz Fanon. 1925-1961 », *Encyclopaedia universalis*, <http://www.universalis-edu.com.biblioproxy.uqtr.ca/encyclopedia/frantfanon/#>, visité le 10 octobre 2010

RADIO-CANADA, « 40e anniversaire de la Crise d'octobre », *RDI Week-End*, http://www.radiocanada.ca/emissions/rdi_week_end/20102011/Entrevue.asp?idDoc=120797, visité le 10 novembre 2010.

ROY, Fernande, « Historiographie en français », *L'encyclopédie canadienne*, <http://www.canadianencyclopedia.ca/index.cfm?PgNm=TCE&Params=f1ARTf0003788>, visité le 7 novembre 2010.

S.A., « Utopie », *Encyclopédie de l'Agora*, <http://agora.qc.ca/Dossiers/Utopie>, visité le 24 novembre 2010.

WHITE, Pat, « Entrevue avec Pierre Vallières », entrevue soumise le 24 février 2008, <http://patwhite.com/node/3747>, visité le 09 avril 2009

2.7 Films

LAFOND, Jean-Daniel, *La liberté en colère*, Office national du film du Canada, 1994.